HỒ THÍCH

CAO TỰ THANH *dịch*

LỊCH SỬ LOGIC HỌC

thời tiền Tần





NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

HỒ THÍCH

Lịch sử Logic học thời Tiên Tần

Cao Tự Thanh dịch



NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP TP. HỒ CHÍ MINH

LỊCH SỬ LOGIC HỌC THỜI TIÊN TẦN

Tác giả: HỒ THÍCH

CAO TỰ THANH ***dịch***

Chịu trách nhiệm xuất bản:	**TRẦN ĐÌNH VIỆT**
Biên tập:	**ĐỖ LOAN**
Sửa bản in:	**QUỲNH TRANG**
Vẽ bìa:	**SAIGONBOOK**
Trình bày:	**SAIGONBOOK**
Đơn vị liên doanh:	**NHÀ SÁCH QUỲNH MAI**

NXB TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

Số lượng: 1000 cuốn, Khổ 13 x 19 cm. Tại: Công ty In Hưng Phú. GP số 1210-19/XB-QLXB do Cục xuất bản cấp ngày 22 tháng 03 năm 2004. In xong và nộp lưu chiểu tháng 8/2004.

MỤC LỤC

Vài nét về tác giả

Hồ Thích tự Thích Chi, sinh năm 1891, quê ở Tích Khê An Huy. Lúc nhỏ thông minh hơn người, tám tuổi đã đọc được Tứ thư Ngũ kinh, năm mười ba tuổi lên học ở Thượng Hải. Năm Tuyên Thống thứ 3 (1910) được chọn cho qua Mỹ học, đầu tiên vào học khoa Nông nghiệp trường Cornell University ở Ithaca, năm Dân quốc thứ 4 (1915) chuyển qua Văn khoa rồi vào khoa Triết học ở Đại học Columbia, theo học nhà triết học thực nghiệm nổi tiếng đương thời là giáo sư Dewey. Ông trình luận án Tiến sĩ *The Development of Logical Method in ancient China* (Sự phát triển của phương pháp logic ở Trung Quốc thời cổ – tiền thân của công trình *Tiên Tần danh học sử*) rất được giới triết học Âu Mỹ đương thời quan tâm.

Năm Dân quốc thứ 6 (1917) Hồ Thích về nước làm Giáo sư Đại học Văn khoa Bắc Kinh, tích cực tham gia phong trào vận động sử dụng bạch thoại, trước tác rất nhiều. Sau đó ông đi du khảo các nước Âu Mỹ, đến năm Dân quốc thứ 17 (1928) về nước, làm Hiệu trưởng trường Công học Trung Quốc, qua năm Dân quốc thứ 20 (1931) lại trở về làm Viện trưởng Đại học Bắc Kinh. Năm Dân quốc thứ 27 (1938) ông được bổ nhiệm làm Đại sứ Trung Hoa Dân quốc ở Mỹ, hết nhiệm kỳ về nước lại giữ chức Viện trưởng Đại học Bắc Kinh. Khi quân Nhật đánh Nam Kinh, ông rời Trung Quốc qua Mỹ dạy học, đến 1957 về Đài Loan giữ chức Viện trưởng Viện Nghiên cứu Trung ương, qua đời tại Viện này ngày 24.4. 1962, thọ 71 tuổi.

Tác phẩm chính của Hồ Thích có *Trung Quốc triết học sử đại cương, Thường thi, Bạch thoại văn học sử, Tam thập niên lai thế giới triết học sử, Hồ Thích văn tồn, Từ tuyển, Tứ thập tự thuật, Tàn huy tập ký* (Hoa văn), *China's own Critics* (viết chung với Lâm Ngữ Đường), *The Chinese Renaissance* (Anh văn). Trước tác của ông trong điều kiện học thuật và xã hội Trung Quốc đương thời có nhiều cống hiến quý báu, được học giới Trung Quốc hiện nay đánh giá là "mang tính khai sáng trong rất nhiều lãnh vực".

Lời người dịch

I.

Trong hoàn cảnh kinh tế thị trường và xu thế hội nhập, giữa thời đại kỹ thuật và khuynh hướng thực dụng hiện tại mà mày mò tra cứu, nghiền ngẫm tìm hiểu những trước tác loại *Tiên Tần danh học sử, Trung Quốc trung cổ tư tưởng sử trường biên* của Hồ Thích viết cách nay bảy tám mươi năm thì quả có vẻ rất không biết thời vụ. Nhưng Bình thời giảng võ, loạn thế độc thư (Thời bình lo võ bị, đời loạn đọc thi thư), con người không thể chỉ sống cho hiện tại mà còn phải nghĩ tới tương lai nữa. Cho nên xin có đôi lời thưa trước.

Sau sự sụp đổ của hệ thống Nhà nước xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu hơn mười năm qua, Việt Nam cũng trải qua hàng loạt biến động to lớn, sâu sắc và toàn diện về kinh tế, xã hội và chính trị, những biến động này tạo ra một áp lực lớn với tổ chức, thiết chế và quan hệ của các hệ thống xã hội vốn đã ít nhiều lạc hậu so với thế giới, dẫn tới nhiều thay đổi phức tạp không thể tóm tắt trong một mệnh đề. Trên lãnh vực tư tưởng- triết học, đã có nhiều người đi tìm lời lý giải cho hiện tượng này, và tựu trung đều quy vào hai nhận định khiến chúng tôi phải cố gắng học tập để tìm hiểu trong hơn mười năm nay: thứ nhất, chủ nghĩa Marx là một sai lầm hay ít nhất cũng chứa đựng nhiều sai lầm và ảo tưởng, thứ hai, Việt Nam nói chung không có truyền thống hoạt động triết học, lịch sử triết học Việt Nam không có bề dày cần thiết đủ để tiếp nhận cái tinh hoa của các hệ thống triết học thế giới nên nói chung con người Việt Nam chỉ biết mô phỏng, sao chép một cách thiếu sót và bị động.

Chúng tôi không nghĩ như thế, hay nói thật chính xác là không chỉ nghĩ như thế. Chủ nghĩa Marx với phương pháp biện chứng duy

vật của nó là công cụ tư tưởng sắc bén nhất mà loài người đã đạt được từ trước đến nay. Sai lầm lớn nhất và chung nhất của những người theo chủ nghĩa Marx kiểu cũ là không vận dụng phương pháp ấy để tìm hiểu hiện thực mà chỉ sao chép hay mô phỏng những kết luận của Marx, nghĩa là chỉ học thuộc lòng đáp số của "bài toán mẫu" mà Marx đã giải chứ không học phương pháp của Marx để giải các bài toán thực tế với nhiều tham số chưa có trong thời Marx. Dưới một hình thức khác hơn, nhiều người chống chủ nghĩa Marx trước nay vẫn là đồng chí trên phương diện phương pháp với những người theo chủ nghĩa Marx kiểu cũ, nghĩa là chỉ tìm cách chứng minh đáp số – kết luận của Marx là sai. Cần nhắc lại rằng về cơ bản Marx chỉ là một nhà tư tưởng chứ không phải là một nhà chính trị, chưa bao giờ ông quản lý một xã hội nên không thể có kinh nghiệm thực tiễn cần thiết để đưa ra một mô hình phát triển của xã hội xã hội chủ nghĩa dù là ở dạng thô sơ nhất. Hơn thế nữa, cần đặc biệt nhấn mạnh rằng lực lượng đại diện cho chủ nghĩa tư bản mà Marx phủ nhận về mặt lịch sử là tư bản công nghiệp, chưa phải là tư bản tài chính như sau Chiến tranh thế giới thứ hai, càng chưa phải là sản phẩm của nền kinh tế tri thức ở một số nước tư bản hiện tại. Cho nên đã đành Marx có những giới hạn lịch sử của ông, nhưng cho dù một số kết luận nào đó của ông đã không còn giá trị chân lý nữa, thì cái cách thức mà ông dùng để đạt tới các kết luận ấy vẫn là một trong những cách thức hay nhất trên phương diện phương pháp tư tưởng. Chưa một ai phủ nhận được trực tiếp và trọn vẹn cái phương pháp ấy, thậm chí điều trớ trêu là nếu nhìn lại quá trình sụp đổ của các nhà nước xã hội chủ nghĩa ở Đông Âu, người ta còn có thể nhận ra rằng các lực lượng chống chủ nghĩa Marx trong thực tế lại hành động một cách hoàn toàn thống nhất với phương pháp của ông. Cho nên vấn đề là phải tìm hiểu phương pháp chứ không phải là trích dẫn các kết luận của Marx dù

là để bảo vệ hay phản bác. Nhưng có thể theo hai con đường, dùng hai cách thức để làm việc đó, con đường trực tiếp với cách diễn dịch mà cụ thể là tìm hiểu các trước tác của Marx và con đường gián tiếp với cách quy nạp mà cụ thể là tìm hiểu các hệ thống triết học và phương pháp khác để so sánh. Đây là lý do phương pháp khiến chúng tôi tiến hành phiên dịch hai quyển *Tiên Tần danh học sử* và *Trung Quốc trung cổ tư tưởng sử trường biên*.

Thứ hai, mặc dù thừa nhận khía cạnh sự thật trong nhận định về lịch sử triết học Việt Nam trên kia, chúng tôi vẫn không muốn dừng lại ở chỗ chỉ thừa nhận một sự thật, vả lại không thể dùng nhận định ấy để giải thích tình trạng phát triển của chủ nghĩa Marx nói riêng và triết học nói chung ở nhiều quốc gia xã hội chủ nghĩa kiểu cũ có lịch sử triết học không giống như Việt Nam. Ở Việt Nam lịch sử triết học không song hành với lịch sử pháp quyền, nên tư tưởng chính thống một mặt thường xuyên thiếu một căn bản vững chắc về triết học và phương pháp luận, mặt khác luôn luôn có nguy cơ trở thành hệ tư tưởng tán dương. Việc Nho giáo du nhập vào Việt Nam (và được con người Việt Nam tiếp nhận) một cách không hoàn chỉnh là có nhiều lý do, chẳng hạn cái cơ cấu "đã có vua lại có chúa" của chính quyền Lê Trịnh ở Đàng Ngoài thế kỷ XVI – XVIII trong thực tế là một sự báng bổ đối với tinh thần Nho giáo chính thống. Không lạ gì mà ở Việt Nam hệ thống chuẩn mực xã hội Nho giáo (tam cương ngũ thường) lại phát triển hơn hệ thống học thuật – lý luận (Nho học). Tương tự, chủ nghĩa Marx du nhập vào Việt Nam chủ yếu cũng chỉ mới được tiếp nhận trên những khía cạnh phù hợp với tinh thần yêu nước trong thời gian 1930 – 1975, còn từ 1975 trở đi thì trong thực tế nó không còn được vận dụng như một công cụ tư tưởng của xã hội nữa. Nhưng khác với Nho giáo, chủ nghĩa Marx là một học thuyết về lịch sử xã hội chưa trở thành một học thuyết quản lý xã hội - bản thân nó không có hệ

thống chuẩn mực xã hội, chẳng hạn giữa triết học Marx với "lối sống xã hội chủ nghĩa" hình thành một cách tự phát mà duy ý chí trên cơ sở truyền thống ở các quốc gia xã hội chủ nghĩa kiểu cũ dường như chưa xác lập được một quan hệ hữu cơ. Thói vô trách nhiệm và đạo đức giả trong thời kỳ bao cấp đã chứng minh điều này quá rõ ràng, nên dễ hiểu vì sao dưới áp lực của kinh tế hàng hóa và cơ chế thị trường cái lối sống phải thẳng thắn để nói là có nhiều yếu tố tốt đẹp ấy lại mau chóng tan rã như một chỉ báo của sự khủng hoảng về triết học và mỹ học - đạo đức. Cho nên vấn đề của Việt Nam trên phương diện này hiện nay không phải hay đúng hơn là không chỉ ở chỗ không có một truyền thống hoạt động triết học có bề dày cần thiết, mà còn ở chỗ chưa xác lập được mối quan hệ thường xuyên, ổn định và toàn diện giữa triết học với đời sống xã hội. Các hệ thống triết học đều phát triển trong giới hạn mà phương pháp của chúng cho phép, nhưng chủ nghĩa Marx lại không phát triển được bình thường ở các quốc gia xã hội chủ nghĩa kiểu cũ mặc dù phương pháp của nó vẫn chưa bị giới hạn trong bối cảnh lịch sử của thế kỷ trước, nghịch lý này cho phép người ta nghĩ rằng cái phương pháp ấy trong thực tế đã bị lão hóa bởi những trí tuệ của thế giới cũ. Cho nên muốn biết nó đã bị lão hóa thế nào thì phải tìm hiểu những trí tuệ của thế giới cũ ấy. Đây là lý do thực tiễn khiến chúng tôi tiến hành phiên dịch hai quyển *Tiên Tần danh học sử* và *Trung Quốc trung cổ tư tưởng sử trường biên*.

II.

Trong hai công trình của Hồ Thích mà chúng tôi chuyển ngữ lần này, quyển *Tiên Tần danh học sử* mang một hình thức nguyên bản khá đặc biệt: nó là một bản dịch lại từ nguyên tác bằng Anh văn của Hồ Thích viết từ 1917 – 1922. Phong cách ngôn ngữ ở đây

vì thế có nhiều điểm bất thường: người dịch bản *The Development of Logical Method in ancient China* Anh văn của Hồ Thích ra Hoa văn ở Trung Quốc năm 1982 dường như rất trung thành với nguyên bản nên vô hình trung đã chuyển tải một số cách thức diễn đạt, mô hình cú pháp... Anh văn vào bản Hoa văn, ngoài ra phải kể thêm lối phiên âm các nhân danh thuộc ngôn ngữ Ấn Âu ra tiếng Hoa như Platon phiên là "Bá lạp đồ", điều này gây ra một số khó khăn cho việc chuyển ngữ ra tiếng Việt. Chúng tôi vẫn mong tìm được nguyên bản Anh văn in năm 1922 để có cơ sở so sánh nhưng đó là một ước muốn ngoài tầm tay với, chứ đúng ra dịch lại một bản dịch thế này và có nội dung loại này thì phải có ít nhất hai người, một biết Hoa văn – Hán văn và một biết Anh văn cộng tác mới có thể đưa ra một bản dịch tối ưu. Để tiện cho người đọc theo dõi, các chú thích trong bản dịch được đánh số thứ tự từ (1) trở đi trong toàn quyển sách. Những chú thích của "người dịch" trong hệ thống các chú thích này cũng như trong chính văn là vốn có trong nguyên bản Hoa văn, tức của người dịch bản Anh văn ra Hoa văn. Các chú thích của chúng tôi được ký hiệu bằng dấu hoa thị đặt giữa hai ngoặc đơn (*).

Mặc dù đã dịch qua một số công trình nghiên cứu Hoa văn – Hán văn, chúng tôi vẫn thấy xấu hổ khi dịch Hồ Thích vì hai lẽ. Thứ nhất, khi viết hai quyển *Tiên Tần danh học sử* và *Trung Quốc trung cổ tư tưởng sử trường biên* thì ông còn nhỏ tuổi hơn chúng tôi hiện nay, nhưng chúng tôi lại rất vất vả mới hiểu được hai công trình nhỏ này của ông, mà cũng chưa chắc đã hoàn toàn chính xác và thật sự thấu đáo. Thứ hai, riêng trong phạm vi các tư liệu thư tịch chữ Hán mà Hồ Thích trích dẫn, chúng tôi đã phải tham khảo bản dịch, công trình nghiên cứu của nhiều người đi trước như *Mặc Tử* của Ngô Tất Tố, *Chu Dịch* của Phan Bội Châu, *Nam hoa kinh* của Nguyễn Duy Cần và Nguyễn Hiến Lê, *Đạo đức kinh* của Nguyễn

Duy Cần, *Kinh Thi* của Tạ Quang Phát, *Hàn Phi Tử* của Phan Ngọc... mới nắm được ý nghĩa trong khi Hồ Thích không những hiểu rõ mà trong một số trường hợp còn làm cả việc hiệu khám đối với nguyên bản. Cho nên mặc dù phải nhận hoàn toàn trách nhiệm về những sai sót trong bản dịch, chúng tôi cũng vẫn mong mỏi người đọc xa gần thể tất và chỉ giáo thêm cho. Bởi vì tiến hành việc chuyển ngữ hai quyển *Tiên Tần danh học sử* và *Trung Quốc trung cổ tư tưởng sử trường biên* của Hồ Thích trong suốt một năm qua, đối với chúng tôi quả thật là một việc học hành quá sức.

Tháng 9. 2003

Người dịch

Lời nhà xuất bản

Trước tác của Hồ Thích rất phong phú, có nhiều cống hiến mang tính khai sáng trong rất nhiều lãnh vực. Để thỏa mãn nhu cầu của người đọc, bản xã trước khi xuất bản Hồ Thích toàn tập, trước tiên xuất bản một số tác (dịch) phẩm tiêu biểu của Hồ Thích về các mặt văn học, sử học, triết học. Các tác (dịch) phẩm này được xuất bản, hoặc là dùng bản in đầu tiên, hoặc là dùng những bản được hiệu đính tốt. Cá biệt có những chỗ sai lầm, sót chữ, lầm chữ, đều được sửa chữa.

Tiên Tần danh học sử (Lịch sử logic học thời Tiên Tần) là luận văn tiến sĩ của Hồ Thích viết bằng tiếng Anh lúc du học ở Mỹ. Năm 1922 sách này từng được Á Đông Đồ thư quán ở Thượng Hải xuất bản bằng tiếng Anh. Năm 1982 Hội nghiên cứu lịch sử logic học Trung Quốc tổ chức người chuyên môn dịch quyển sách này ra Trung văn, do Thượng Hải Học lâm xuất bản xã xuất bản tháng 12. 1983. Tháng 12. 1991, Trung Hoa thư cục ở Bắc Kinh đưa quyển sách này vào tủ sách "Trung Quốc cận đại nhân vật văn tập".

Trong quá trình chỉnh lý sách này, đã tiếp nhận một số thành quả chỉnh lý và nghiên cứu tác phẩm của Hồ Thích, xin chân thành cảm tạ.

Tháng 6. 1999

Lời nói đầu

Mục đích và phạm vi nghiên cứu của sách này, tôi đã nói rõ trong Phần mở đầu. Ở đây cần nói rõ về phương pháp luận thuật của sách này và những điểm khác nhau chủ yếu giữa nó với học vấn truyền thống của Trung Quốc.

Sách này đã tiến hành nghiên cứu về lịch sử, thì vấn đề phải giải quyết đầu tiên là việc lựa chọn tư liệu gốc. Lúc viết sách này tôi cho rằng nếu nhất định vứt bỏ gánh nặng tư liệu chồng chất thì người đọc phương Tây không thể tưởng tượng được. Tôi trước sau vẫn kiên trì một nguyên tắc như sau: nếu không có đủ lý do mà không thừa nhận một trước tác nào đó, thì cũng không trích dẫn một đoạn được coi là đúng trong trước tác ấy. Đối với Ngũ kinh của Nho gia, tôi cho rằng chỉ có *Kinh Thi* là có thể tiếp nhận toàn bộ. Còn như *Thượng thư* và *Lễ ký* (ngoài hai thiên mà tôi cho là đúng) thì tôi đều cố ý tránh né trích dẫn. *Quản tử, Án tử Xuân thu* và rất nhiều trước tác đáng ngờ về tính chân thực cũng đều không trích dẫn. Đối với các trước tác đã bị người sau sửa chữa, thì lúc trích dẫn đều rất cẩn thận, ví dụ *Trang Tử* và *Tuân Tử*, chỉ sử dụng mỗi quyển vài thiên.

Một vấn đề quan trọng khác là việc hiệu khám và huấn dịch nguyên văn. Về mặt này, tôi cố gắng sử dụng những thành quả nghiên cứu mà các học giả Trung Quốc tích lũy được gần hai trăm năm nay. Đối với họ, tôi xin bày tỏ lòng cảm tạ chân thành. Vì thông qua việc nghiên cứu huấn hỗ, chúng ta mới có thể thoát ra khỏi thiên kiến chủ quan của lối huấn dịch truyền thống, đạt được tới sự lý giải chính xác về ý nghĩa chân thực của thư tịch cổ.

Trong việc đoán định tính xác thực của tư liệu gốc, chúng ta không thể không nhờ vào cái gọi là "Hiệu khám cấp cao". Mà một mặt của việc hiệu khám cấp cao là xác định niên đại. Niên đại của

các nhà triết học mà sách này nhắc tới từng được các nhà sử học Trung Quốc xác định qua loa, tôi chỉ dùng một niên đại không có nghi vấn là niên đại của Khổng Tử. Đối với những trường hợp khác, thì phàm những tài liệu chưa thẩm định, tôi đều phủ nhận, chỉ căn cứ vào chứng cứ cụ thể của bản thân sự vật và ngày tháng chính xác đã được chứng minh thời bấy giờ.

Trong công việc này, nhiệm vụ quan trọng nhất mà cũng khó khăn nhất đương nhiên là lý giải, xây dựng hoặc xây dựng lại các hệ thống triết học. Về điểm này, tôi may mắn hơn nhiều so với các nhà hiệu khám và huấn dịch trong quá khứ, vì tôi đã được nhiều gợi mở có ích trong việc nghiên cứu lịch sử triết học châu Âu. Chỉ có những người đã có kinh nghiệm trong việc nghiên cứu so sánh (ví dụ trong Ngôn ngữ học so sánh) như thế mới có thể thật sự lãnh hội được giá trị của việc triết học phương Tây giúp đỡ tôi trong việc giải thích hệ thống tư tưởng Trung Quốc cổ đại.

Chỗ khác nhau trong sự giải thích triết học của tôi với học vấn truyền thống chỉ có thể nói một ít: trước hết, tôi tin rằng lối luận thuật đề xuất quan điểm mới coi *Kinh Dịch* là một trước tác logic học của tôi dường như giải quyết chỗ khó khăn trong đó tốt hơn so với bất cứ luận thuật nào trước đây, thứ hai, việc mấy chương luận thuật về *Mặc Tử* từ thiên 32 tới thiên 37 có thể giúp những người nghiên cứu vấn đề này trong tương lai.

Nhật Bản hoàng hậu hiệu luân thượng (*),
tháng 6. 1919

Phụ chú. Công trình về sự phát triển phương pháp logic ở Trung Quốc cổ đại này là tôi viết từ tháng 9. 1915 đến tháng 4. 1917 ở New York. Nó là một phần yêu cầu trong luận văn Tiến sĩ

(*) Có lẽ là "Trên chiếc xe lửa mang tên Hoàng hậu Nhật Bản".

triết học của tôi bảo vệ ở khoa Triết học trường Đại học Columbia. Tháng 7. 1917, sau khi tôi về nước, tiếp tục nghiên cứu lịch sử triết học Trung Quốc cổ đại, lại viết thành quyển 1 trong bộ *Trung Quốc triết học sử*. Trong hai năm nó được in tất cả bảy lần, phát hành 16.000 quyển. Thời kỳ mà nó đề cập tới cũng tương đồng với luận văn Tiến sĩ kia. Còn tư liệu sử dụng trong thực tế đều bao gồm cả các tư liệu trong công trình viết bằng tiếng Anh lúc ở trường. Nhưng nhờ không ngừng nghiên cứu nên phán đoán chín chắn, văn chương gãy gọn hơn và được sự chỉ giáo của các chuyên gia, nên công trình tiếng Hoa của tôi có thêm rất nhiều tài liệu mới, đều là những tài liệu tôi không có được lúc bảo vệ luận văn ở Mỹ. Trong bốn năm gần đây, tôi rất muốn có cơ hội để sửa chữa triệt để luận văn này, nhưng vì công việc bận rộn nên cứ gác lại, đó là lý do khiến nó lâu được xuất bản. Các bạn bè người Anh người Mỹ ở Trung Quốc từng đọc bản thảo viết tay của tôi đã nhiều lần khuyên tôi cứ đưa xuất bản quyển sách bốn năm trước, nên bây giờ tôi miễn cưỡng lấy nó để phát biểu. Điều đáng mừng là các luận điểm chủ yếu, sự hiệu khám tư liệu trong luận văn ấy đều từng được các học giả trong nước nhiệt tình khen ngợi, cho thấy sự chân thành tiếp nhận của họ đối với quyển một bộ *Trung Quốc triết học sử* tiếng Hoa có sửa chữa, đặc biệt là đối với các nhận định của tôi về bộ phận chủ yếu nhất trong mỗi bộ lịch sử triết học - sự phát triển phương pháp logic.

Đại học Quốc lập Bắc Kinh,

Tháng 1.1922

Mở đầu

Logic và triết học

Triết học chịu sự chế ước của phương pháp của nó, cũng chính là nói, sự phát triển của triết học được quyết định bởi sự phát triển của phương pháp logic. Có thể tìm thấy rất nhiều bằng chứng về điều đó trong cả lịch sử triết học phương Đông lẫn phương Tây. Triết học cận đại ở lục địa châu Âu và nước Anh chính là bắt đầu từ *Phương pháp luận* và *Công cụ mới*. Mà triết học Trung Quốc cận đại còn cung cấp nhiều ví dụ bổ ích hơn. Các nhà triết học thời Tống (960-1279), đặc biệt là Trình Hạo (1032-1085) và em trai là Trình Di (1033-1108) muốn chấn hưng triết học của Khổng Tử, từng phát hiện ra một quyển sách nhỏ không có bao nhiêu chữ tên *Đại học* (là một trong hơn bốn mươi thiên trong sách *Lễ ký* hàng ngàn năm trước lưu lại, có khoảng 1.750 chữ, không rõ tác giả). Họ rút nó trong *Lễ ký* ra, về sau nó trở thành một bộ trong *Tứ thư* kinh điển của Nho gia. Sự kiện thú vị này phát sinh là nhờ các nhà triết học ấy rất để ý tới việc tìm tòi về phương pháp luận. Họ tìm được trong quyển sách nhỏ này trước tác Nho gia duy nhất cung cấp phương pháp logic mà họ cho là theo được. Ý tứ chủ yếu của quyển sách ấy là như sau:

> "Vật cách nhi hậu tri chí, tri chí nhi hậu ý thành, ý thành nhi hậu tâm chính, tâm chính nhi hậu thân tu, thân tu nhi

hậu gia tề, gia tề nhi hậu quốc trị, quốc trị nhi hậu thiên hạ bình" (Tìm hiểu sự vật rồi sau đó biết được cặn kẽ, biết được cặn kẽ rồi sau đó suy nghĩ nghiêm túc, suy nghĩ nghiêm túc rồi sau đó giữ lòng ngay thẳng, giữ lòng ngay thẳng rồi sau đó sửa mình cho tốt, sửa mình cho tốt rồi sau đó sắp xếp việc nhà cho êm ấm, sắp xếp việc nhà cho êm ấm rồi sau đó làm cho nước được thịnh trị, làm cho nước được thịnh trị rồi sau đó khiến thiên hạ yên ổn).

Ba câu mở đầu làm thành bộ phận quan trọng của đoạn này. Tống học mà anh em họ Trình và Chu Hy (1129- 1200) là đại biểu chủ yếu chủ trương vật ắt có lý, cách vật là để tìm ra lý đặc trưng của sự vật (*Đại học*). "Cái gọi là Hiểu biết sự vật là ở chỗ cách vật, muốn nói ra lời hiểu biết cặn kẽ, thì cốt phải hiểu rõ lý của vật. Đại khái lòng người vốn linh, không gì không biết, mà vật trong thiên hạ, không gì không có lý. Chỉ vì chưa biết tới cùng được lý, nên sự hiểu biết chưa cặn kẽ. Cho nên điều đầu tiên mà sách *Đại học* dạy ắt khiến người học đối với sự vật trong thiên hạ không gì không nhân cái lý mà mình đã biết mà biết tới cùng, để mong tới được chỗ cặn kẽ. Còn như cố gắng lâu ngày mà một sớm đột nhiên thấu suốt thì sự trong ngoài tinh thô của mọi vật không gì không biết, mà toàn thể sự đại dụng của lòng ta không gì không sáng tỏ vậy" [1].

Phương pháp bắt đầu từ việc tích lũy học vấn dẫn tới chỗ sau cùng đột nhiên thấu suốt, trước khi Vương Dương Minh (1472 - 1529) thời Minh (1368 -1644) phản đối vẫn

[1] Chu Hy, *Tứ thư toàn chú*, *Đại học*, chương 5.

là phương pháp logic của Nho học mới. Vương Dương Minh nói "Năm trước cùng người bạn họ Tiền bàn muốn làm thánh hiền phải cách vật trong thiên hạ, nhưng bây giờ làm sao mà có được khả năng lớn như vậy. Nhân chỉ cây tre trước sân bảo đi xem mà cách vật. Ông Tiền sớm tối cách vật để hiểu đạo lý của cây tre, kiệt quệ tâm lực suốt ba ngày, đến nỗi hao tổn tinh thần mà phát bệnh. Lúc đầu còn cho là ông không đủ tinh lực, nên tôi bèn đi cách vật, nhưng sớm tối vẫn không hiểu được lý của cây tre, đến ngày thứ bảy cũng hao tổn tinh thần mà phát bệnh. Bèn than thở với nhau rằng: Không làm được thánh hiền đâu, không có khả năng lớn hơn để cách vật rồi" (2).

Vì thế, Vương Dương Minh phản đối phương pháp của Tống học, sáng lập cái học mới về bản nghĩa sách *Đại học* của ông. Cái học mới của ông cho rằng "Vật trong thiên hạ vốn không thể cách, công hiệu của việc cách vật chỉ có làm với chính mình" (3). Tách rời tâm thì không có gì gọi là lý, cũng không có gì gọi là vật. "Chủ thể của thân là tâm, cái tâm phát ra chính là ý, bản thể của ý chính là biết, chỗ ý đặt vào chính là vật. Nếu ý ở chỗ thờ cha mẹ, thì thờ cha mẹ chính là một vật"(4). Như thế, Vương Dương Minh cho rằng chữ "cách" trong "cách vật" hoàn toàn không phải là "hiểu biết tới cùng" như chủ trương của Tống nho, mà là sửa ý tứ của mình cho ngay thẳng, giống như chữ "cách" trong câu "Đại nhân cách quân tâm" (Bậc đại nhân sửa ý tứ nhà vua cho ngay thẳng) mà Mạnh Tử nói. Cho nên "cách vật" hoàn toàn không phải là nghiên cứu sự vật, mà là "bỏ sự bất chính trong lòng, để tất cả đều ngay thẳng". Nói đơn giản, thì chính là "lương tri"

của tâm, “Biết là bản thể của tâm, tâm tự nhiên mà biết... Dùng thuyết trí tri cách vật để bỏ điều riêng tư trở về lý lẽ, thì lương tri của tâm không có gì trở ngại, có thể lưu hành khắp nơi chính là biết tới nơi tới chốn, biết tới nơi tới chốn thì suy nghĩ nghiêm túc” [5].

Tóm lại, toàn bộ lịch sử triết học Trung Quốc thời cổ từ thế kỷ XI đến hiện tại đều tập trung vào việc giải thích quyển sách nhỏ chỉ có một ngàn bảy trăm năm mươi chữ ấy. Quả thật có thể nói thế này, toàn bộ sự tranh luận giữa Tống học và Minh học, đều là tranh luận về việc giải thích hai chữ cách vật là “hiểu biết tới cùng” hay “sửa lòng ngay thẳng để biết rõ cái biết của mình”.

Tôi nhìn lại lịch sử triết học Trung Quốc chín trăm năm nay, không thể không cảm xúc sâu xa về sự phát triển của triết học chịu ảnh hưởng chế ước của phương pháp logic. Điều quan trọng nhất là trong cuộc tranh luận lâu dài ấy, các nhà triết học trong việc tìm kiếm phương pháp đã phát hiện ra một thiên đoản văn cung cấp về ngoại diên của phương pháp ấy hoặc xem ra là phương pháp ấy (nhưng không bàn tới cách sử dụng), điều này khiến các nhà triết học có thể nghĩ tới việc giải thích mọi quá trình. Rõ ràng là từ “cách vật” của anh em họ Trình và Chu Hy rất gần gũi với phương pháp quy nạp: cho dù bắt đầu từ việc tìm hiểu đạo lý của sự vật, thì yếu chỉ cũng là mượn đó mà tổng hợp để đạt tới hiểu biết cuối cùng. Nhưng đó là một phương pháp quy nạp không quy định cụ thể chi tiết về trình tự. Câu chuyện Vương Dương

(2) (3) (4) (5) *Truyền tập lục*, quyển hạ.

Minh ra sức cách vật cây tre đã nói ở trên cũng cho thấy rõ phương pháp quy nạp thiếu trình tự quy nạp tất yếu sau cùng sẽ vô hiệu. Sự trống rỗng vô hiệu ấy bức bách Vương Dương Minh phải mượn lý luận của lương tri, lấy tâm để xem xét đạo trời rộng lớn, từ đó tránh khỏi sự vất vả nghiên cứu sự vật trong thiên hạ mà không có kết quả gì.

Nhưng giữa các nhà triết học thời Tống thời Minh có một điểm nhất trí. Chu Hy và Vương Dương Minh đều đồng ý giải thích "vật" là "việc"[6]. Lối giải thích nhân văn chủ nghĩa này đã quyết định tính chất và phạm vi của toàn bộ triết học Trung Quốc cận đại. Nó hạn chế triết học trong lãnh vực "sự vụ" và quan hệ của con người. Vương Dương Minh chủ trương cách vật chỉ có thể làm ở mình, còn Tống học cho dù hiểu biết rất sâu về đạo lý của nhiều sự vật cũng chỉ nghiên cứu "thành ý" để "chính tâm" [7]. Họ đối với việc nghiên cứu khách thể tự nhiên không đề ra được phương pháp khoa học, cũng tự giới hạn vấn đề của mình trong phạm vi luân lý và triết học chính trị. Vì thế trong hai thời kỳ vĩ đại ấy của lịch sử triết học Trung Quốc, đều không có cống hiến nào đối với sự phát triển khoa học. Có lẽ còn có rất nhiều nguyên nhân khác đủ để nói rõ sự thiếu sót trong nghiên cứu khoa học ở Trung Quốc, nhưng có thể nói một cách không chút khoa trương rằng, tính chất của phương pháp triết học là một trong những nguyên nhân quan trọng nhất.

[6] Chu Hy trong chú thích chương đầu sách *Đại học* nói "Vật tương đương với sự". Vương Dương Minh nói "Vật là sự" (xem *Đại học vấn* của Vương Dương Minh)

[7] Xem Hoàng Tông Hy, *Tống Nguyên học án*, quyển 10, trang 18 - 46

Về sự phát triển phương pháp luận trong triết học Trung Quốc cận đại ấy tựa hồ không cần dài dòng, đó chính là lý do của luận văn viết về sự phát triển phương pháp logic trong triết học Trung Quốc cổ đại này của tôi. Tôi cho rằng điều bất hạnh nhất là chướng ngại của sự phục hưng triết học trong các thế kỷ XI, XII đến thế kỷ XVI chính là quyển sách không rõ tác giả ấy, có lẽ là do Nho gia soạn ra vào thế kỷ IV - III trước công nguyên, trong thực tế là "Công cụ mới" của các học phái triết học Trung Quốc cận đại, nó tuyên bố "trí tri" ở chỗ "cách vật", điều đó là chịu ảnh hưởng không tự giác của khuynh hướng khoa học đương thời [8]. Nhưng vì ảnh hưởng của khoa học nhiều lắm cũng chỉ là cảm giác không tự giác, nên phương pháp khoa học "cách vật" đương thời chưa được các học phái Nho gia giải thích rõ ràng từ đầu tới cuối, lại vì tất cả tinh thần của sách Đại học cho tới các trước tác Nho gia khác đều đơn thuần là lý tính và luân lý, nên điều rủi ro lớn nhất trong sự phát triển của khoa học và triết học Trung Quốc cận đại[9] là không có phương pháp logic.

[8] Nếu cần chứng minh luận đoán này, xin chú ý tới một ảnh hưởng không tự giác của thời đại khoa học đối với Nho gia, ví dụ trong *Mạnh Tử* có một câu như sau "Thánh nhân dùng hết sức của mắt, kế lấy quy củ dây thước để làm rõ vuông tròn bằng phẳng, ích lợi không nói xiết, dùng hết sức của tai, kế lấy sáu luật chính ngũ âm, ích lợi không nói xiết, hết sức suy nghĩ, kế lấy chính sự nhân đức mà làm thiên hạ phục" *(Ly Lâu thượng)*. "Trời cao, tinh tú ở xa, nếu cố gắng tìm lý do của chúng, thì mặt trời hàng ngàn năm sau tới đâu có thể ngồi mà biết" *(Ly Lâu hạ)*. Còn có rất nhiều đoạn tương tự có thể dẫn chứng.

[9] "Trung Quốc cận đại", nếu nói từ triết học và văn học, thì có thể kéo lên tới thời Đường (618 - 906).

Hiện tại, Trung Quốc đã tiếp xúc với các hệ phái tư tưởng khác của thế giới, vậy thì triết học Trung Quốc cận đại thiếu phương pháp luận, tựa hồ có thể dùng phương pháp triết học và khoa học của phương Tây từ Aristotles (*) đến nay để bổ sung. Nếu toàn bộ Trung Quốc đều lấy vấn đề phương pháp luận làm một vấn đề "giáo dưỡng tinh thần" trong nhà trường hay vấn đề phương pháp làm việc trong phòng thí nghiệm đã là quá đủ. Nhưng theo tôi thấy, vấn đề hoàn toàn không chỉ đơn giản như vậy. Tôi cho rằng đây chỉ là một mặt của một vấn đề to lớn hơn, căn bản hơn mà Trung Quốc cần phải nhìn thẳng vào.

Vấn đề lớn hơn ấy chính là: Tại sao người Trung Quốc chúng ta có thể mau lẹ và thản nhiên coi trọng thế giới mới có nền văn hóa khác hẳn nền văn hóa cố hữu của chúng ta? Một dân tộc có lịch sử vinh quang và văn hóa xán lạn do mình sáng tạo ra thì quyết không thể có cảm giác yên ổn tự tại trong một nền văn hóa mới, nếu nền văn hóa ấy được coi là của nước ngoài du nhập vào. Vả lại vì nhu cầu sinh tồn trên bề mặt của dân tộc mà bị cưỡng ép phải gia nhập vào, thì thái độ không tự tại ấy là hoàn toàn tự nhiên, cũng rất hợp lý. Nếu sự tiếp nhận của nền văn hóa mới không phải là hình thức hấp thu có tổ chức, mà là hình thức thu nhận rời rạc bất ngờ, vì thế dẫn tới sự tiêu vong của văn hóa cũ thì đó quả thật là một tổn thất lớn của toàn nhân loại. Vì thế, vấn đề thật sự có thể

(*) Nguyên bản là "Á lý sĩ đa đức", tức Aristotles (384 – 322 trước công nguyên), nhà triết học Hy Lạp cổ đại.

nói là thế này: chúng ta phải làm sao mới có thể có phương thức hữu hiệu nhất để tiếp thu văn hóa hiện đại, khiến nó có thể phát triển thống nhất, hài hòa và kế tục lẫn nhau với nền văn hóa cố hữu của chúng ta.

Vấn đề quá lớn này bản thân nó đã xuất hiện trên các phương diện xung đột giữa văn hóa cũ và văn hóa mới. Nói chung, trong các mặt sinh hoạt nghệ thuật, văn học, chính trị và xã hội, vấn đề về căn bản là như nhau. Việc giải quyết vấn đề lớn này theo như tôi thấy, thì chỉ có dựa vào tầm nhìn xa rộng và ý thức liên tục về lịch sử của các nhân vật lãnh đạo giới trí thức trong nước Trung Quốc mới, dựa vào trí khôn ngoan và sự khéo léo của họ, mới có thể thành công trong việc liên kết các tinh hoa văn hóa hiện đại với tinh hoa văn hóa truyền thống của chính Trung Quốc.

Vấn đề rất đặc biệt trước mặt chúng ta là: chúng ta tìm được ở đâu cơ sở thích hợp có thể có cơ địa liên hệ với hệ thống tư tưởng Âu Mỹ hiện đại, khiến chúng ta có thể trên cơ sở hài hòa mới của văn hóa cũ và văn hóa mới xây dựng khoa học và triết học của chúng ta? Đây không phải chỉ là chuyện giới thiệu vài quyển sách về khoa học logic dùng trong nhà trường. Đối với vấn đề này tôi cũng mò mẫm như thế. Nho học đã mất đi sức sống của nó từ lâu, các học phái tân học thời Tống Minh dùng hai loại phương pháp logic không phải của Nho gia để giải thích Nho học đã chết từ lâu, lại muốn lấy đó để phục hưng Nho học, hai phương pháp ấy chính là "cách vật trí tri" của Tống học và "trí lương tri" của Vương Dương Minh. Tôi một mặt nhận thức được đầy đủ giá trị của học phái Vương Dương

Minh, đồng thời cũng không thể không thấy rằng lý luận logic của ông không thể cùng tồn tại với trình tự và tinh thần khoa học. Nhưng các nhà triết học thời Tống tuy giải thích "cách vật" có chỗ đúng, nhưng phương pháp logic của họ lại không có hiệu quả, vì **1.** Thiếu quá trình thực nghiệm, **2.** Coi thường tính tích cực và tác dụng chỉ đạo của ý thức trong quá trình cách vật, **3.** Điều bất hạnh nhất là giải thích "vật" là "sự".

Ngoài hai học phái ấy, Nho học đã tiêu vong từ lâu, tôi tin chắc rằng tương lai triết học Trung Quốc sẽ được giải phóng khỏi những gông cùm đạo đức luân lý và lý tính của Nho học. Sự giải phóng này không thể chỉ thực hiện bằng việc du nhập một khối lượng lớn triết học phương Tây, mà phải có thể khiến Nho học trở về địa vị vốn có của nó, cũng là khôi phục địa vị trong bối cảnh lịch sử của nó. Nho học từng chỉ là một trong những học phái có rất nhiều địch thủ trong Trung Quốc thời cổ, vì thế, chỉ cần không coi nó là cội nguồn uy quyền tinh thần, đạo đức, triết học duy nhất mà chỉ là một ngôi sao sáng giữa các ngôi sao triết học xán lạn, thì việc phế truất Nho học không còn là vấn đề nữa.

Nói cách khác, tương lai triết học Trung Quốc tựa hồ chủ yếu dựa vào sự khôi phục của rất nhiều học phái triết học vĩ đại, các học phái ấy ở Trung Quốc thời cổ đã có một thời cùng thịnh hành với học phái Nho gia. Loại nhu cầu ấy đã được những người có khả năng suy nghĩ trong chúng ta mơ hồ hoặc nửa tự giác phát hiện ra, nhưng có thể nhìn thấy trong đó một sự thật thế này: cho dù hiến pháp phản động xác lập lại Nho học, hoặc lấy nó làm

quốc giáo, hoặc lấy nó làm chế độ đạo đức giáo dục của quốc gia, nhưng đều bị tất cả các nhân vật lãnh đạo có tư tưởng cả trong lẫn ngoài nước ra sức phản đối, mà ảnh hưởng với các phần tử trí thức trong mấy năm gần đây nhất thì cơ hồ không có luận văn học thuyết triết học nào nói tới các học phái Nho học.

Cho dù là tôi nói ra, thì tôi cũng nhận thấy việc khôi phục các học phái phi Nho là tuyệt đối cần thiết, vì có thể hy vọng từ các học phái ấy tìm được mảnh đất phù hợp cho việc gieo trồng các thành quả tốt nhất của triết học và khoa học phương Tây. Về vấn đề phương pháp luận lại càng như thế. Như để phản đối chủ nghĩa độc đoán và chủ nghĩa duy lý mà nhấn mạnh kinh nghiệm, trong việc nghiên cứu các phương diện ra sức phát triển phương pháp khoa học, dùng quan điểm lịch sử hoặc quan điểm phát triển mà nhìn chân lý và đạo đức, tôi cho rằng những cống hiến quan trọng nhất ấy của triết học phương Tây hiện đại đều có thể tìm được sự phát triển lâu đời và cao độ nơi những người tiên phong là các học phái phi Nho vĩ đại ở Trung Quốc thế kỷ V, IV, III. Vì thế trách nhiệm của nước Trung Quốc mới là mượn sức của triết học phương Tây hiện đại nghiên cứu các học phái trước nay bị bỏ qua trong nước. Nếu dùng triết học hiện đại phương Tây giải thích lại triết học Trung Quốc cổ đại, lại dùng triết học vốn có của Trung Quốc giải thích triết học hiện đại, thì như thế, mà cũng chỉ như thế, mới có thể khiến các nhà triết học và việc nghiên cứu triết học ở Trung Quốc lúc vận dụng phương pháp và công cụ mới để suy nghĩ và nghiên cứu cảm thấy yên tâm thỏa lý.

Tôi không muốn bị hiểu lầm rằng sở dĩ tôi chủ trương phục hưng các học phái triết học Trung Quốc thời cổ là do được thúc đẩy bởi lòng ham muốn được vinh dự là người đầu tiên phát hiện ra các phương pháp và lý luận ấy – cho đến nay các phương pháp và lý luận ấy đều được coi là nảy sinh từ phương Tây. Tôi rất không tán thành lấy đó làm chuyện để ngạo nghễ. Các phát minh hoặc được phát hiện trước, nhưng không có cái gì để tiếp tục nỗ lực cải tiến hoặc hoàn thiện hình thức ấu trĩ buổi đầu, thì cũng chỉ là một chuyện đáng tiếc, chứ không thể lấy nó làm điều vinh dự. Lúc tôi nhìn thấy la bàn đi biển của thủy thủ, lại nghĩ tới người châu Âu mượn đó làm ra phát hiện thần kỳ, thì không kìm được nhớ tới một phát minh vĩ đại thiên tài thời cổ của nước ta mà tôi đã chính mắt nhìn thấy bị dùng vào hoạt động mê tín mà cảm thấy xấu hổ.

Tôi rất hứng thú trong việc nhìn lại lý luận và phương pháp logic của Trung Quốc thời cổ, giống như lặp lại điều đã nói trên kia, chủ yếu là về phương pháp dạy học. Tôi mong mỏi nhân dân nước ta có thể nhìn thấy phương pháp phương Tây đối với tâm linh Trung Quốc không phải hoàn toàn xa lạ, mà trái lại sẽ lợi dụng và dựa vào đó để thu hoạch được những điều mới mẻ trong rất nhiều tài sản phong phú đã bị mất đi của triết học Trung Quốc cổ. Quan trọng hơn còn là tôi hy vọng lối nghiên cứu so sánh này có thể khiến người nghiên cứu triết học Trung Quốc có thể căn cứ vào kết quả phát triển hiện đại hơn, trọn vẹn hơn để phê phán lý luận và phương pháp đã nói

tới trên kia, đồng thời hiểu được tại sao người Trung Quốc thời xưa không thể thu được kết quả to lớn như người hiện đại. Ví dụ: vì sao trong lý luận tiến hóa về tự nhiên và xã hội ở Trung Quốc cổ không thu được hiệu quả cách mạng, mà lý luận của Darwin (*) lại nảy sinh tư tưởng hiện đại, nói thêm một chút, tôi hy vọng việc nghiên cứu so sánh này có thể khiến Trung Quốc tránh được việc vì chưa từng phê phán triết học châu Âu được du nhập mà gặp phải nhiều sai lầm quan trọng - ví dụ các sách giáo khoa xưa cũ về logic hình thức dạy trong nhà trường Trung Quốc có khi đồng thời với việc tin tưởng lý luận tiến hóa của Darwin lại tin tưởng vào triết học chính trị của Spencer (**) .

Đây chính là lý do khiến tôi viết quyển *Tiên Tần danh học sử.* Tôi mong mỏi đây là quyển sách đầu tiên sử dụng ngôn ngữ khác ngoài Trung văn để giới thiệu cho phương Tây các học phái vĩ đại ở Trung Quốc thời cổ!

(*) Nguyên bản là "Đạt nhĩ văn", tức Charles Robert Darwin (1809 – 1882), nhà sinh vật học người Anh, sáng lập ra thuyết tiến hóa và sinh học duy vật.

(**) Nguyên bản là "Hoắc bá đặc Tư tân tắc", tức Herbert Spencer (1820-1908), nhà triết học người Anh.

Thiên 1
BỐI CẢNH LỊCH SỬ

Thiên này là muốn nghiên cứu giai đoạn đầu tiên nhất của triết học Trung Quốc, đặc biệt là sự phát triển phương pháp triết học. Vì thế, chủ đề nghiên cứu chủ yếu là lịch sử nảy sinh và phát triển của logic cổ đại Trung Quốc. Những khía cạnh khác của triết học như lý luận đạo đức, chính trị và giáo dục chỉ trong ý nghĩa thực tế mà chúng dùng để nói rõ lý luận logic, từ đó giúp chúng ta hiểu rõ phạm vi ý nghĩa và giá trị lịch sử của chúng thì mới có thể thảo luận.

Chủ đề nghiên cứu của chúng tôi là giai đoạn đầu tiên của triết học Trung Quốc (600 - 201 trước công nguyên), là một thời đại rất quan trọng và xán lạn trong lịch sử tư tưởng nhân loại. Đó là niên đại của Lão Tử, Khổng Tử, Mặc Địch, Mạnh Tử, Huệ Thi, Công Tôn Long, Trang Tử, Tuân Tử, Hàn Phi cho tới rất nhiều nhà triết học thứ yếu khác. Khí thế của nó, tính sáng tạo của nó, tính phong phú của nó cho tới ý nghĩa sâu xa của nó, khiến trong lịch sử triết học nó hoàn toàn có thể chiếm một địa vị tương đương như triết học Hy Lạp từ phái ngụy biện tới phái Descartes (*). Vì bộ phận chủ yếu của sách này là bắt đầu từ logic của Khổng Tử (551 - 479 trước công nguyên), nên

(*) Nguyên bản là "Địch ca nhĩ", tức René Descartes (1596 - 1650), nhà triết học, toán học, vật lý học người Pháp.

dùng đây làm một chương mở đầu, giới thiệu tình hình chính trị, xã hội, văn hóa trong thời kỳ đầu tiên sản sinh triết học phong phú khiến người ta để ý này là thích hợp, tôi cho rằng, chúng cũng rất quan trọng đối với sự nảy sinh của logic ở Trung Quốc cổ đại.

I

Nhà Chu xây dựng năm 1122 trước công nguyên, mất năm 771 trước công nguyên. Đương thời, đồ bản bị Khuyển Nhung xâm phạm, Chu U vương lại bị kẻ xâm lược giết chết. Bình vương kế vị từ 770 trước công nguyên chạy tới Đông Đô, đó là mở đầu nhà Đông Chu (kéo dài tới 256 trước công nguyên). Vào những ngày tháng rực rỡ nhất của nhà Chu, thiên tử thống trị toàn quốc, bên dưới thì phân phong ra làm mấy trăm nước chư hầu hoặc phong ấp. "Vương" hoặc "Thiên tử" không những là lãnh tụ thế tục của vương triều, mà còn là thủ lĩnh tinh thần của vương triều, ông ta lấy danh nghĩa của "Trời" mà tiến hành thống trị, một mình hưởng đặc quyền tế tự. Chư hầu và các nước phụ dung chỉ được hưởng quyền tế tự thấp hơn một bậc. Chế độ đẳng cấp phong kiến phân phong, bao gồm bậc vương làm nhà vua, và các chư hầu chia làm năm tước vị, đại phu, sĩ, thứ nhân vân vân, điều đó đều do những quy định cực kỳ chi tiết trong quan hệ và trách nhiệm giữa các tầng lớp và trong nội bộ các tầng lớp chi phối. Chế độ ấy trong mấy thế kỷ tựa hồ vận hành rất tốt. Về sau chế độ ấy bắt đầu tan rã. Nhà Chu dưới sự quản lý của một số thiên tử nhu nhược và hoang đường, uy tín và quyền lực đều dần dần sa sút, sau cùng vào năm 771

trước công nguyên bị người dã man xâm lấn chinh phục. Cũng trong thời kỳ ấy, một số nước chư hầu thông qua chinh phục khá nhiều quốc gia và bộ lạc dã man chung quanh mà dần dần mở rộng được lãnh thổ và uy vọng. Nhà Chu không sao khôi phục được quyền lực và khả năng đã mất. Đầu thời Đông Chu, ví dụ năm 707 trước công nguyên, thiên tử vẫn có thể sai khiến quân đội viễn chinh đánh dẹp các nước chư hầu phản nghịch, nhưng cách làm ấy đã trở thành vô hiệu. Có mấy cường quốc quật khởi tiếm đoạt quyền lãnh đạo các nước chư hầu. Trong số đó có nước Sở, vào năm 704 trước công nguyên, tự lập thành "vương quốc".

Vì mục đích xâm lược hoặc tự vệ, một số nước chư hầu tổ chức thành liên minh. Vào thế kỷ VI, V trước công nguyên, nhiều cuộc chiến tranh lập đi lập lại là xảy ra giữa hai tập đoàn hoặc liên minh. Mỗi tập đoàn hoặc liên minh đều đặt dưới sự lãnh đạo của một "Bá chủ" có sức mạnh. Chiến tranh liên tiếp phát sinh. Giữa các nước cũng từng lập qua các hòa ước hòa hiếu và không chiến tranh (ví dụ năm 546 trước công nguyên mà những người hòa bình chủ nghĩa đương thời vẫn thưởng thức), nhưng không thành công. Theo thống kê, đầu nhà Chu từng phân phong cho tám trăm chư hầu, nhưng rất nhiều nước bị một thiểu số các nước lớn chinh phục, lãnh thổ bị kiêm tính. Khoảng cuối thế kỷ V trước công nguyên, số quốc gia đông đảo giảm xuống chỉ còn bảy nước mạnh, còn có vài nước làm khu vực trái đệm. Vào năm 231 thế kỷ III trước công nguyên, sáu nước rốt lại bị nước Tần chinh phục, thời kỳ "Chiến quốc" vì thế quá độ tới nhà Tần.

Thời Chiến quốc vẫn đang tiến tới sự thống nhất về chính trị, đối với tình trạng xã hội và văn hóa đương thời đương nhiên có ảnh hưởng to lớn. Điều đó khiến chế độ đẳng cấp phong kiến phân phong dần dần tan rã. Địa vị của quý tộc ở các nước thất trận tự nhiên giảm sút, cùng lúc ấy, theo với yêu cầu của thời đại - nhu cầu tài năng chiến tranh, ngoại giao tới nhu cầu nhân tài trị lý nội chính - trong những người xuất thân hèn hạ nảy sinh rất nhiều kẻ có tài năng. Con nông dân, thậm chí cả nô lệ thường làm tới đại thần. Có một số đại thần mà quyền lực còn lớn hơn cả vua của họ, về sau thậm chí còn cướp đoạt luôn địa vị thống trị. Thương nhân – tầng lớp trong một thời gian dài bị coi là hèn hạ nhất trong dân tự do – cũng bắt đầu đóng vai trò quan trọng của mình trong sinh hoạt chính trị của quốc gia. Nói tóm lại, ranh giới đẳng cấp nghiêm khắc, rõ ràng đặc trưng của chế độ phong kiến phân phong đã bị sự biến động và thay đổi về chính trị và xã hội quét sạch.

Đối với việc miêu tả tình trạng xã hội đương thời, chúng ta không thể làm được sinh động hơn những lời dân ca trong *Kinh Thi* được Khổng Tử biên tập và giữ gìn. Tôi muốn dựa vào tập thơ trác việt ấy để làm chứng cứ về tình hình sinh hoạt xã hội và văn hóa đương thời [10].

[10] Chứng cứ đáng tin cậy về thời gian sáng tác của thi tập này là một nghi vấn lớn. Trong đó chứng cứ có sức thuyết phục thường được nhắc tới nhất là bài *Thập nguyệt chi giao* trong *Tiểu nhã* đề cập tới nguyệt phần và ngày tháng của một vụ nhật thực, theo sự tra cứu của giới thiên văn học là xảy ra vào ngày 29 tháng 8 năm 776 trước công nguyên, kết quả kiểm tra chứng minh nguyệt phần và ngày tháng đều chính xác.

Dưới đây là lời than thở của một vị đại phu vào lúc quyền thống trị của nhà vua đã sụp đổ lúc theo nhà vua lưu lạc, nó biểu đạt rất nhiều nỗi đau khổ mà rất nhiều vua tôi vong quốc cảm nhận:

Thức vi thức vi, hồ bất quy? Vi quân chi cung, hồ vi hồ nê trung.
(Suy vi suy vi, sao không về. Không phải vì vua, đâu ở trong vũng bùn)

(Bội phong, Thức vi)

Tỏa hề vĩ hề, lưu ly chi tử! Thúc hề bá hề, hựu nhi sung nhĩ!
(Nhỏ chừ hèn chừ, là kẻ lưu ly. Chú chừ bác chừ, cười mà bịt tai.)

(Bội phong, Mao khâu)

Trong lời oán trách dưới đây có thể nhìn thấy tình hình tầng lớp hèn hạ, không có quyền chiếm cứ quyền lực và của cải:

Đông nhân chi tử, chức lao bất lai. Tây nhân chi tử, xán xán y phục.
Chu nhân chi tử, hùng bi thị cầu. Tư nhân chi tử, bách liêu thị thí.
(Con kẻ phương đông, nhọc nhằn không rỗi. Con kẻ phương tây, áo quần lộng lẫy. Con kẻ chèo thuyền, cũng mặc áo cầu. Con kẻ tôi tớ, cũng được làm quan)

(Tiểu nhã, Đại đông)

Đối với những bi thảm và thống khổ mà chiến tranh và chinh phạt mang tới, *Kinh Thi* đưa ra một bức tranh rõ ràng phong phú màu sắc. Đây là bài ca của một người lính:

Túc túc bảo dực, tập vu bao cức. Vương sự mỹ cổ, bất năng nghệ tắc thử. Phụ mẫu hà hộ? Du du thương thiên! Hạt kỳ hữu sở!
(Chim bảo vỗ cánh, đậu trên bụi gai. Việc vua chưa xong, không thể trồng lúa kê. Cha mẹ cậy vào đâu? Trời xanh mênh mông! Làm sao yên nào!)

(Đường phong, Bảo vũ)

Đây là một bài khác:

Hà thảo bất hoàng, hà nhật bất hành.
Hà nhân bất tương, kinh dinh tứ phương.
Hà thảo bất huyền, hà nhân bất quan.
Ai ngã chinh phu, độc vi phỉ dân.
(Cỏ nào chẳng vàng, ngày nào không lên đường
Người nào không đi, chinh phạt bốn phương
Cỏ nào chẳng đen, người nào không buồn
Thương thay chinh phu, không phải là người)

(Tiểu nhã, Hà thảo bất hoàng)

Đây là nói sự bất bình đẳng và không công bằng:

Phổ thiên chi hạ, mạc phi vương thổ. Suất thổ chi tân, mạc phi vương thần. Đại phu bất quân, ngã tùng sự độc hiền.
... Hoặc yến yến cư tức, hoặc tận tụy sự quốc.
Hoặc tức yểm tại sàng, hoặc bất dĩ vu hành.
Hoặc bất tri khiếu hào, hoặc thảm thảm cù lao.
Hoặc thê trì yển ngưỡng, hoặc vương sự ưởng chưởng.
Hoặc đam lạc ẩm tửu, hoặc thảm thảm úy cữu.
Hoặc xuất nhập phúng nghị, hoặc mỹ sự bất vi.
(Khắp dưới gầm trời, đâu cũng đất vua
Dân dưới gầm trời, ai cũng dân vua
Đại phu bất công, riêng ta nhọc nhằn
... Kẻ yên ổn nghỉ ngơi, kẻ hết lòng tận tụy
Kẻ nằm khểnh trên giường, kẻ lặn lội trên đường
Kẻ không bị gọi tới, kẻ sầu khổ vất vả
Kẻ thung dung nhàn nhã, kẻ việc vua tất tả
Kẻ rảnh rang uống rượu, kẻ nơm nớp lo họa
Kẻ ra vào khen chê, kẻ không gì không làm.)

(Tiểu nhã, Bắc Sơn)

Bài ca dưới đây là một cái nhìn thoáng qua về sinh hoạt kinh tế đương thời:

Củ củ cát lũ, khả dĩ lý sương? Tiêm tiêm nữ thủ, khả dĩ phùng thường? Yếu chi bố chi, hảo nhân phục chi.

(Dép bằng sợi gai, có thể giẫm sương? Tay gái thon thon, có thể may quần? Sửa lưng sửa ống, người tốt mặc vào.)

(Ngụy phong, Cát lũ)

Bài ca này là rút ngắn của bài *Chẩu y ca* của Thác Ma Tư Hồ Đức. Các phụ nữ ra sức cho lợi ích của "người tốt", nhưng thù lao lao động ít ỏi như thế, đến nỗi mùa đông vẫn phải dùng vải cát lũ chỉ phù hợp với mùa hè. Tại những địa phương khác trong vương triều thì tình hình phổ biến cũng là:

Đại đông đại đông, trữ trục kỳ không. Củ củ cát lũ, khả dĩ lý sương.

(Phía đông phía đông, khung cửi bỏ không. Dép bằng sợi gai, có thể giẫm sương.)

(Tiểu nhã, Đại đông)

Dưới đây là một bức tranh khác:

Hữu hồ tuy tuy, tại bỉ kỳ lương. Tâm chi ưu hĩ, chi tử vô thường.

(Con chồn lang thang, ở cầu sông Kỳ. Lòng ta lo lắng, người kia không quần.)

(Vệ phong, Hữu hồ)

Một bài khác:

Trung cốc hữu thôi, hãn kỳ thấp hĩ. Hữu nữ phỉ ly, xuyết kỳ khấp hĩ. Xuyết kỳ khấp hĩ, hà ta cập hĩ!

(Hang có cây thôi, hạn làm khô cháy. Vợ phải lìa chồng, rưng rưng nước mắt. Rưng rưng nước mắt, rồi sẽ ra sao!)

(Vương phong, Trung cốc hữu thôi)

Ở đây có một bài thơ trữ tình đau thương rất hay:

Thiều chi hoa, vân kỳ hoàng hĩ.
Tâm chi ưu hĩ, duy kỳ thương hĩ!
Thiều chi hoa, kỳ diệp thanh thanh.
Tri ngã như thử, bất như vô sinh!
Trang tường văn thủ, tam tinh tại liễu [11].
Nhân khả dĩ thực, tiển khả dĩ bão!

(Thiều nở hoa, đài nhụy tươi vàng. Lòng ta lo buồn, chỉ đành xót thương! Thiều nở hoa, cành lá xanh xanh. Biết mình như thế, chẳng bằng không sinh! Dê gầy đầu lớn, ba sao trong đó. Người có thể ăn, ít kẻ được no!)

(Tiểu nhã, Thiều chi hoa)

II

Trong điều kiện sinh hoạt bi thảm như thế, lại hoàn toàn không có tình hình văn hóa ngưng trệ không biến động. Trong thơ ca đương thời, có thể thấy rõ tinh thần phê bình, phản kháng, thậm chí tuyệt vọng.

Trước tiên, xin nghe bài ca của người đốn gỗ:

Khảm khảm phạt đàn hề, trí chi hà chi can hề, hà thủy thanh thả liên y. Bất giá bất sắc, hà thủ hòa tam bách triền hề? Bất thú bất lạp, hồ chiêm nhĩ đình hữu huyền huyên hề? Bỉ quân tử hề, bất tố xan hề!

(Chát chát đốn cây chừ, đặt nơi ven sông chừ, nước sông trong mà lăn tăn. Không cấy không gặt, sao thu lúa của ba trăm nhà chừ? Không săn không bắn, sao trước sân có treo con chồn chừ? Người quân tử kia chừ, không ngồi ăn không đâu chừ!

(Ngụy phong, Phạt đàn)

[11] So sánh với câu thơ bên dưới "Phía nam có sao Cơ, không thể lấy làm thúng. Phía bắc có sao Đẩu, không thể lấy đựng rượu".

Các thi nhân tự biên tự xướng khác đối với việc phê phán hiện thực, nếu nói tính phúng thích không mạnh mẽ lắm, thì lại càng nói thẳng không giấu diếm. Ví dụ:

Tiết bỉ Nam Sơn, duy thạch nham nham.
Hách hách Sư Doãn, dân cụ nhĩ chiêm.
Ưu tâm như viêm, bất cảm hý đàm.
Quốc ký tốt trảm, hà dụng bất giám!
... Tiết bỉ Nam Sơn, hữu thực kỳ y.
Hách hách Sư Doãn, bất bình vị hà!
Thiên phương tiến ta, tán loạn hoằng đa.
Dân ngôn vô gia, thảm mạc trừng ta!

(Núi nam vòi vọi, toàn đá chập chùng
Thái sư hiển hách, dân đều trông ngóng
Lòng lo như đốt, không dám bông đùa
Thế nước sắp đứt, sao không lo toan?
... Núi nam vòi vọi, cây cỏ mọc đầy
Thái sư hiển hách, bất bình được gì
Trời gieo dịch bệnh, kẻ chết khắp nơi
Lời dân không hay, sao không hối cải!)

(Tiểu nhã, Tiết Nam Sơn)

Lời tố cáo dưới đây lại càng nói thẳng không hề sợ sệt:

Chiêm ngưỡng hạo thiên, tắc bất ngã huệ. Khổng điền bất ninh, giáng thử đại lệ. Bang mỹ hữu định, sĩ dân kỳ trái. Mâu tặc mâu tật, mỹ hữu di giới. Tội cổ bất thu, mỹ hữu di trừu.

... Nhân hữu thổ điền, nhữ phản hữu chi! Nhân hữu dân nhân, nhữ phục đoạt chi! Thử nghi vô tội, nhữ phản thu chi! Bỉ nghi hữu tội, nhữ phục thoát chi!

... Nhân chi vân vong, bang quốc tẫn tụy.

(Ngẩng trông trời cao, không đoái thương ta. Lâu rồi không yên, giáng loạn như thế. Nước không yên ổn, sĩ dân khốn khổ. Giặc cướp sâu lúa, không người ngăn chặn. Lưới tội giăng giăng, không ai dẹp bỏ.

... Người ta có ruộng, ngươi cướp về mình! Người ta có dân, ngươi đoạt về mình! Kẻ này vô tội, ngươi lại bắt giam! Kẻ kia có tội, ngươi lại tha cho!

... Người bàn trốn đi, nước nhà nguy vong)

(Đại nhã, Chiêm ngưỡng)

Một thi nhân vì căm ghét chính quyền tham ô và thuế má nặng nề mà tự biên tự xướng, lúc rời khỏi nước mình đã viết những câu thơ như sau:

Thạc thử thạc thử, vô thực ngã thử! Tam tuế quán nhữ, mạc ngã khẳng cố. Thệ tương khứ nhữ, thích bỉ lạc thổ. Lạc thổ lạc thổ, viên đắc ngã sở!

(Chuột lớn chuột lớn, chớ ăn lúa ta! Ba năm biết nhau, không nghĩ tới ta. Sẽ rời bỏ mày, tới nơi lạc thổ. Lạc thổ lạc thổ, để ta yên nào!)

(Ngụy phong, Thạc thử)

Còn có một số người như thế này, quy nỗi đau khổ và thất vọng của mình vào Thượng đế sắp xếp số phận cho họ, lại lấy đó để tự an ủi. Ví dụ:

Xuất tự bắc môn, ưu tâm ân ân. Chung cụ thả bần, mạc tri ngã gian. Dĩ yên tai! Thiên thực vi chi, vị chi hà tai.

(Ra từ cửa bắc, trong lòng buồn bã. Đã khổ lại nghèo, riêng mình vất vả. Đành vậy thôi! Quả trời làm thế, nói gì được nữa.)

(Bội phong, Bắc môn)

Chiêm bỉ trung lâm, hầu tân hầu chưng. Dân kim chi đãi, thị thiên mông mông. Ký khắc hữu định, mỹ nhân phất thăng. Hữu hoàng thượng đế, y thùy vân tăng?

(Xem trong rừng kia, nào củi nào cành. Dân nay gặp nạn, mịt mờ trời xanh. Số trời đã định, ai cũng có phần. Đã có Thượng đế, thôi đừng băn khoăn?)

(Tiểu nhã, Chính nguyệt)

Hai bài thơ cuối cùng cho thấy rõ là quan điểm thuyết định mệnh ấy không thể tránh khỏi dẫn tới chủ nghĩa bi quan nhiều hình thức. Chúng ta quả thật đã nghe thấy lời ca bi quan chủ nghĩa ấy, như:

Tri ngã như thử, bất như vô sinh.

(Biết mình như thế, chẳng bằng không sinh.)

Một bài thơ khác cũng bộc lộ tình cảm tương tự:

Ngã sinh chi sơ, thượng vô vi. Ngã sinh chi hậu, phùng thử bách ly. Thượng my vô ngoa!

(Lúc ta vừa sinh, còn vô sự. Lúc ta đã sống, gặp đủ lo buồn. Chỉ mong ngủ ngon!)

(Vương phong, Thố viên)

Những người bi quan chủ nghĩa khác chọn lựa kiến giải chủ nghĩa buông thả trong đời sống lại đề xuất kiến nghị như sau:

Tử hữu y thường, phất duệ phất lâu. Tử hữu xa mã, phất trì phất khu. Uyển kỳ tử hĩ, tha nhân thị du.

... Tử hữu tửu thực, hà bất nhật cổ sắt? Thả dĩ hỷ lạc, thả dĩ vĩnh nhật! Uyển kỳ tử hĩ, tha nhân nhập thất.

(Anh có áo quần, không mặc không mang. Anh có xe ngựa, không rong không ruổi. Chứ đến khi anh chết, người ta trộm mất.

... Anh có rượu thịt, sao không gảy đàn sắt? Để mà vui sướng, để ngày thêm dài! Chứ đến khi anh chết, nhà anh sẽ mất.)

(Đường phong, Sơn hữu khu)

III

Toàn bộ thơ ca trích dẫn ở trên đều viết từ thế kỷ VIII–VII trước công nguyên[12], tôi hy vọng nó có thể giúp vào việc cung cấp một bức tranh sinh động về biến động xã hội và văn hóa của xã hội đương thời. Bắt đầu từ thế kỷ VI trước công nguyên, Trung Quốc từ thời đại thi nhân phát triển qua thời đại biện giả (Sophists). Thời đại thi nhân và thời đại biện giả cấu thành thời đại khải mông của Trung Quốc cổ đại. Thi nhân và biện giả lại càng là tiên phong của các nhà tư tưởng có hệ thống hơn, mà triết học của các nhà tư tưởng chính là mục đích nghiên cứu của luận văn này. Nếu không có nhận thức bước đầu trong thời kỳ khải mông, các học thuyết về sau sẽ tựa hồ như đột nhiên trên trời rơi xuống – đó đương nhiên là chuyện không thể có.

Tôi dùng từ "biện giả" là vì tìm không được danh từ nào tốt hơn. Tập đoàn "biện giả" ở Trung Quốc một mặt kế thừa truyền thống thi nhân, nhưng mặt khác lại hoặc ít hoặc nhiều có tư tưởng triết học có hệ thống, như Lão Tử. Ở cuối tiết trên chúng ta đã trích dẫn qua một số thơ ca giống như của các nhà thơ bi quan chủ nghĩa này, chính là những người giận đời ghét tục, tức những người tiêu trầm trước xã hội cực kỳ hủ bại, những người "lánh đời" lấy bộ mặt của người gác cửa, nông dân, người lao động hoặc "người điên cuồng" để che giấu mình. Trong trước tác của Khổng Tử và Trang Tử thường nhắc tới loại người này. *Luận ngữ*, chương 18 có hai ví dụ:

[12] Bài thơ ra đời muộn nhất trong *Kinh Thi* là viết vào năm 598 trước công nguyên.

Ví dụ thứ nhất :

"Sở cuồng Tiếp Dư đi qua trước mặt Khổng Tử nói : Chim phượng ơi, chim phượng ơi, đức sao mà suy? Người trước không can được, người sau còn theo được. Thôi đi, thôi đi! Kẻ làm chính sự ngày nay nguy lắm thay ! Khổng Tử xuống xe, muốn nói chuyện, nhưng Tiếp Dư rảo bước lánh đi, không thể trò chuyện được".

Ví dụ thứ hai là một câu chuyện đưa tới cho người ta một ấn tượng sâu sắc tương tự:

"Trường Thư và Kiệt Nịch cùng cày ruộng, Khổng Tử đi ngang, sai Tử Lộ hỏi bến đò. Trường Thư nói: Người ngồi trên xe là ai? Tử Lộ nói: Là Khổng Khâu. Trường Thư nói: Là Khổng Khâu nước Lỗ phải không? Đáp: Đúng thế. Trường Thư nói: Thế thì ông ta biết bến đò rồi (vì ông ta đã qua lại nơi đó nhiều năm). Bèn hỏi Kiệt Nịch. Kiệt Nịch nói: Ngươi là ai? Đáp: Là Trọng Do. Kiệt Nịch nói: Là đệ tử của Khổng Khâu phải không? Đáp: Phải. Kiệt Nịch nói: Thiên hạ nhao nhao, đều như thế cả, ai mà thay đổi được? Vả lại những kẻ sĩ tránh người làm sao bằng những kẻ sĩ tránh đời. Rồi cứ cày ruộng không nghỉ".

Trong con mắt của chúng ta, những người ấy là tiêu cực và ẩn dật, nhưng họ bộc lộ tinh thần của thời đại – phê bình và phản kháng (đối với hiện thực). Họ thông qua việc trốn tránh xã hội đáng buồn đương thời mà bộc lộ sự phản kháng của họ. Với cuộc sống đơn giản, chất phác và né tránh đấu tranh như vậy của họ, họ đã im lặng mà nêu ra phương thuốc trị liệu đối với thế giới tội ác.

Danh từ "biện giả" có thể càng chính xác hơn khi dùng để chỉ một số nhà tư tưởng thuộc "phái hận đời". (Trong bản Anh văn của Hồ Thích viết là a group of destructive thinkers or inconoclasts, tựa hồ có thể dịch là các nhà tư tưởng phá hoại hoặc "những người phản đối sùng bái ngẫu tượng". Nhưng trong quyển *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, Hồ Thích lại gọi những người ấy là "phái hận đời", cách dịch này đơn giản và rõ ràng hơn, nên chúng tôi sử dụng theo ông – người dịch). Nhóm người này rất gần với phái ngụy biện ở Hy Lạp - chúng ta đã quá biết những người này qua *Đối thoại tập* của Platon(*). Điều không may là các biện giả Trung Quốc này, cũng như đồng bạn của họ ở Hy Lạp, lưu lại rất ít tác phẩm, đến mức chúng ta chỉ có thể dùng tư liệu cấp hai để miêu tả và giải thích phẩm cách và tư tưởng của họ.

Xem ra vào thế kỷ VI trước công nguyên, ở rất nhiều nước có loại người này, nhiệm vụ của họ là truyền đạt quan điểm khích động cấp tiến của họ với thanh niên về các vấn đề xã hội và chính trị đương thời, lấy đó dạy việc xử lý đời sống công tư, hành vi và phương pháp làm việc công ở pháp đình. Có thể những người này là do nhu cầu của chính trị, ngoại giao và chiến tranh đương thời mà sản sinh. Ở nước chư hầu mà Khổng Tử sinh ra, chúng ta có thể nhìn thấy loại giáo sư dân chúng có cơ sở quần chúng rộng rãi và ảnh hưởng to lớn này. Lúc Khổng Tử làm Tư khấu đã xử tử một người tên Thiếu Chính Mão.

(*) Nguyên bản là "Bách lạp đồ", tức Platon (427 –347 trước công nguyên), nhà triết học Hy Lạp cổ đại.

Khổng Tử kết tội ông ta là "Cách cư xử đủ để họp bọn thành đảng. Lời trò chuyện đủ để kích động số đông. Sự mạnh mẽ đủ để làm phản mà độc lập" (*Khổng Tử gia ngữ*). Như vậy đại để cũng là lời Platon dùng để phản đối chỉ trích phái ngụy biện đương thời.

Nhưng biện giả nổi tiếng nhất mà có lẽ cũng thú vị nhất là Đặng Tích. Ông bị nhà chính trị nước Trịnh là Tử Sản xử tử. Vì Tử Sản chết năm 522 trước công nguyên, nên Đặng Tích nhất định phải sống trong vòng hai mươi lăm năm từ giữa đến cuối thế kỷ VI trước công nguyên[13]. Theo *Liệt Tử*, Đặng Tích dạy người ta "Thuyết lưỡng khả, không có lời vô cùng" (*Liệt Tử*). Ông viết một bộ sách hình pháp lên thẻ tre. Bộ hình pháp ấy sau khi ông bị bức hại thì được chính quyền sử dụng. Ông bị hại vì ông cố chấp phản đối chính sách của Tử Sản. Theo *Lữ thị Xuân thu,* Tử Sản cấm treo "yết thiếp" ở nơi công cộng, vì hành vi ấy sẽ gây ra tin đồn, tạo ra tình hình không ổn định về chính trị. Đặng Tích dùng hình thức yết thiếp gửi đi để tránh né quy định ấy. Lập tức Tử Sản ban bố lệnh cấm dùng yết thiếp gửi đi, Đặng Tích bèn kẹp yết thiếp vào sách vở của ông để gửi đi, lại vi phạm pháp lệnh một lần nữa "Lệnh vô cùng, thì Đặng Tích đối phó cũng vô cùng" (*Lữ thị Xuân thu, Thẩm ứng lãm*).

Chính quyền bị ảnh hưởng to lớn của Đặng Tích đối với nhân dân khích nộ thêm một bước. Ông dạy mọi người cách thức biện hộ cho mình thế nào ở pháp đình, ông

(13) Nhưng theo ghi chép của *Tả truyện* thì Đặng Tích bị xử tử sau khi Tử Sản chết hai mươi năm, tức năm 502 trước công nguyên.

theo vụ án lớn nhỏ mà thu tiền. *Lữ thị Xuân thu* nói ông "Lấy sai làm đúng, lấy đúng làm sai, đúng sai không có mức, mà có thể và không thể thì luôn luôn thay đổi. Muốn thắng kiện là thắng kiện, muốn có tội là có tội" (*Lữ thị Xuân thu, Thẩm ứng lãm*).

Lữ thị Xuân thu – một quyển sách có thái độ đối địch với Đặng Tích – kể lại câu chuyện về ông như sau:

> "Nước ở sông Úc dâng rất lớn. Nhà giàu nước Trịnh có người chết đuối, người ta vớt được xác. Nhà giàu xin chuộc xác, người kia đòi rất nhiều tiền, bèn đem chuyện nói với Đặng Tích. Đặng Tích nói: Cứ để đấy, y cho ai chuộc cái xác ấy được. Người vớt được xác lo sợ, tới nói với Đặng Tích. Đặng Tích lại nói: Cứ để đấy, y còn chuộc cái xác ấy ở đâu được".

Cái gọi là một số lượng nhỏ tác phẩm của Đặng Tích lưu lại thì rất nhiều chỗ hàm hồ không rõ và trước sau mâu thuẫn, vì vậy chúng ta chỉ có thể cho rằng số lượng ấy chỉ là hư cấu trên cơ sở một vài đoạn chân thực còn sót lại. Một đoạn còn sót lại có lý do để cho là của ông viết như sau:

> "Trời không hậu với dân, vua không hậu với dân, cha không hậu với con, anh không hậu với em. Tại sao lại nói thế? Trời không thể giáng lệ khí, khiến những người chết yểu cứ sinh ra, để những người dân làm điều thiện không được sống lâu, vì thế không hậu với dân" *(Vô hậu)*.

Xem ra ông lấy sự hy sinh của mình để trả giá mà kiên trì mục tiêu của nhân dân và phản đối chính quyền, như thế cũng không có gì đáng phải ngạc nhiên.

IV

Người biện giả lớn nhất là Lão Tử sinh khoảng năm 590 trước công nguyên. Ông là Platon của Trung Quốc thời cổ. Từ ông chúng ta có thể tìm được sự thể hiện tinh thần của thời kỳ khải mông. Ông là nhà phê bình lớn nhất trong thời đại của ông. Vả lại sự phê bình của ông đều mang tính phá hoại và tính chống lại quyền uy. Ông là một người hư vô chủ nghĩa về mặt triết học. Ông cho rằng "Muôn vật trong thiên hạ sinh ở chỗ hữu, cũng có cái sinh ở chỗ vô" (*Đạo đức kinh*, chương 40) [14]. Chữ "vô" ấy đồng nghĩa với chữ "không", ví dụ ông nói: Ba mươi bức hợp thành một cốc, nhờ chỗ không mà có thể dùng để chứa. Vò khạp làm vật chứa là nhờ chỗ không mới có thể làm vật để chứa (cũng chính là nói bên trong của những vật ấy rỗng không)" (như trên, 11, trở xuống đều là số chương trong sách ấy). Chữ "vô" ấy được coi là chỗ mở đầu của vạn vật. "Tiên vô địa sinh, tịch hề liêu hề, độc lập bất cải, chu hành nhi bất tẩn, khả dĩ vi thiên hạ mẫu" (chương 25).

Cơ sở triết học của ông là nhấn mạnh chữ "vô". So với một loại huyền học, thì "trạng thái tự nhiên" mà ông nghĩ tới là trạng thái cực kỳ thuần phác, là một trạng thái vô vi. Vì thế đất nước cực kỳ thịnh trị (tiếng Anh là utopia - *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng gọi là "chí trị chi quốc", đây theo Hồ Thích - người dịch) mà ông nghĩ tới là:

> "Nước nhỏ ít dân, cho dù có hàng ngàn đồ vật cũng không dùng, khiến dân có chết hai lần cũng không đi xa. Tuy có xe thuyền, cũng không có vật gì mà chuyên chở. Tuy có giáp

[14] Xem thêm các chương mục có liên quan trong Lão Tử, *Đạo đức kinh*.

binh, cũng không có việc gì mà dàn ra. Khiến người ta lại thắt dây thừng để ghi nhớ ngày tháng. Ăn ngon mặc đẹp, ở yên vui tục. Nước láng giềng nhìn thấy nhau, tiếng gà gáy chó sủa đều nghe, mà dân đến lúc chết già vẫn không đi lại với nhau" (*Đạo đức kinh*, chương 28).

Đặc biệt có quan điểm về một đất nước lý tưởng như thế, Lão Tử mãnh liệt công kích trật tự xã hội và tổ chức chính trị đang tồn tại. Ông cảm thấy chúng đều là được giáo hóa ngu dân và con người chế tạo ra. "Năm màu khiến người ta lóa mắt, năm âm khiến người ta chói tai, năm vị khiến người ta tê miệng, việc rong ruổi săn bắn khiến lòng người phát cuồng, những hàng hóa hiếm có khiến người ta đi đường nơm nớp". "Thiên hạ đều coi cái đẹp là đẹp, đó là điều xấu vậy, đều biết điều thiện là thiện, đó là bất thiện vậy" (chương 2). Nói cách khác, thì giống như sự khu biệt tốt xấu, đúng sai, xấu đẹp, nếu không phải là nguyên nhân khiến loài người vốn trong sạch trụy lạc, thì cũng là triệu chứng của trụy lạc. "Đại đạo phế thì có nhân nghĩa, trí tuệ xuất hiện thì có giả trá, sáu thân không hòa thì có hiếu từ, đất nước rối loạn thì có trung thần" (chương 18). Vì thế "Người chí thánh bỏ điều triết... Người chí nhân bỏ điều nghĩa... Người trí xảo bỏ điều lợi..." (chương 19).

Nói tóm lại, ông muốn quay về với tự nhiên. Đạo của tự nhiên là vô vi. "Thiên hạ nhiều sự kỵ húy thì dân nghèo khổ. Dân có nhiều binh khí sắc bén thì nước rối loạn. Người có nhiều tài khéo thì vật lạ xuất hiện. Pháp lệnh nhiều chương thì trộm cướp có nhiều. Cho nên thánh nhân nói: Ta vô vi thì dân tự hóa, ta yên tĩnh thì dân tự ngay thẳng. Ta vô sự thì dân tự giàu có. Ta không ham

muốn thì dân tự chất phác" (chương 57). "Chính trị thong thả, thì dân thuần phác. Chính trị xét nét, thì dân thiếu sót" (chương 58). "Đã tổn rồi lại tổn, cho đến chỗ không. Không làm mà không gì là không làm" (chương 18). Đó chính là đạo tự nhiên, "Đạo thường không làm mà không gì là không làm" (chương 37).

Như vậy ông tuyên truyền chủ nghĩa không can thiệp về chính trị hoặc chủ nghĩa mặc kệ vô chính phủ về triết học. "Dân rất khó trị, vì người trên cứ hữu vi nên dân khó trị" (chương 75). "Thường có bậc coi việc giết làm việc giết. Phàm làm việc giết thay bậc coi việc giết là đẽo gọt thay thợ giỏi. Phàm đẽo gọt thay thợ giỏi thì ít khi không bị đứt tay" (chương 74). Cái gọi là "bậc coi việc giết" tự nhiên chính là bản thân "đạo trời".

Chúng ta đã biết Đặng Tích cho rằng tự nhiên bất nhân với con người. Lão Tử cũng phản bác quan điểm mục đích luận cho rằng đạo trời là nhân từ. Khái niệm tự nhiên của ông tương tự như quan điểm của Spencer "Trời đất bất nhân, coi vạn vật như chó rơm". Ông dựa vào sự ví dụ, thêm một câu "Thánh nhân bất nhân, coi bách tính như chó rơm" (chương 5)[15]. Sự diễn biến của học thuyết từ luật tự nhiên nghiêm khắc tới sự mặc kệ trong chính trị ấy chính là điều Spencer từng trải qua. Spencer rất dễ dàng đồng ý với ý kiến sau đây của Lão Tử: Lúc

[15] Có lẽ lời bình chú trước tác của Lão Tử của Vương Bật thế kỷ III là hay nhất. Ông giải thích đề ra lối nói kiểu Spencer "Đất không sinh cỏ cho thú mà thú ăn cỏ, không sinh chó cho người mà người ăn thịt chó. Vô vi với muôn vật mà muôn vật đều thích hợp với việc dùng, không gì không đầy đủ vậy" (chương 5).

đao phủ làm việc hành hình, cũng giống thợ mộc chặt gỗ, nhưng thợ mộc tựa hồ không thể tránh khỏi sẽ làm tay mình bị thương. Vì thế, "Rất cao ở trên, người dưới đều biết là có..." (chính quyền tốt nhất thì nên như thế, trăm họ đều biết tới sự tồn tại của nó nhưng hoàn toàn không chú ý tới nó - chương 17).

V

Chúng tôi hy vọng đoạn này đã đủ cung cấp một bức tranh về bối cảnh chính trị xã hội và văn hóa trong đêm trước sự ra đời của logic Trung Quốc cổ đại. Chúng ta đã nhìn thấy sự thay đổi mau lẹ của việc trung thành chính trị đã dẫn tới sự tan rã của kết cấu đẳng cấp phong kiến phân phong. Chiến tranh và sự biến động về tài sản đã tạo thành tai nạn và sự đau khổ to lớn, kết quả là nảy sinh một thời đại biến động về văn hóa. Cùng lúc ấy, bất kể sự phân chia giai cấp, đã nảy sinh nhu cầu về tài năng thực tế. Loại nhu cầu này tự nhiên mang theo nhu cầu về giáo dục công chúng trên các phương diện quân sự và nghệ thuật bình dân, từ đó nảy sinh một tầng lớp giáo viên dân chúng - trong bọn họ có một số người thực sự rất cấp tiến trong giáo dục. Thời kỳ này khắp nơi tràn ngập tinh thần phê bình, cả chế độ xã hội, chế độ chính trị cho tới tiêu chuẩn truyền thống về chân lý và đạo đức đang tồn tại đều vô tình bị phê bình và công kích. Lãnh tụ văn hóa trong thời kỳ này hoặc bị bức bách quay về hướng bi quan chủ nghĩa kiểu Epikouros(*) và sự thoái ẩn không

(*) Nguyên bản là "Y bích cưu lỗ", tức Epikouros (341 – 270 trước công nguyên), nhà triết học người Hy Lạp..

chịu trách nhiệm, hoặc nảy sinh sự phản đối mãnh liệt đối với trật tự đang tồn tại, cho tới chủ nghĩa vô chính trị và hư vô chủ nghĩa chủ trương kịch liệt phá hoại ngẫu tượng.

Nhưng cho dù trong dòng chảy xiết hỗn loạn sôi sục của văn hóa ấy vẫn có những tiêu chí tuyên bố về thời đại mới đã tới - một thời đại suy nghĩ có tính xây dựng. Triết học đã gia nhập vào đó, vả lại còn trở thành tình huống và vấn đề cấp bách của thời đại ấy. Nó tìm tới "đạo" – một từ được các dịch giả không chuyên môn tạo ra sự khó khăn không cần thiết, mà trong thực tế ý nghĩa đơn giản của nó chỉ là phương thức hoặc phương pháp : phương thức sinh hoạt cá nhân, phương thức tiếp xúc xã hội, phương thức hoạt động và trị lý cộng đồng vân vân. Nói tóm lại, triết học là nảy sinh từ sự hướng tới phương thức và phương pháp chỉnh đốn, lý giải và cải thiện trật tự thế giới. Việc tiến hành nghiên cứu về đạo như tôi nói cấu thành vấn đề trung tâm của các nhà triết học Trung Quốc vốn có, tôi tin rằng nó cũng là vấn đề trung tâm của các nhà triết học lớn vốn có ở phương Tây. Chính vấn đề về đạo đã cấu thành vấn đề trung tâm của triết học của Lão Tử. Chuyện ông suy nghĩ về đạo là "vô vi" và "vô". Vì thế ông chủ trương phế bỏ tất cả những ước thúc và chế độ do con người lập ra, trở về với trạng thái tự nhiên.

Tuy tư tưởng của Lão Tử là hư vô chủ nghĩa và phá hoại, nhưng trong triết học của ông có một số chỗ vượt lên sự phá hoại ngẫu tượng và hư vô chủ nghĩa của ông, vả lại còn có thể cung cấp cơ sở cho các nhà triết học về sau, đặc biệt là Khổng Tử, xây dựng hệ thống mang tính chất kiến nghị của họ. Trong các nhân tố mang tính kiến nghị ấy, điều có thể phát hiện trước tiên chính là khái

niệm của họ về thời gian và sự thay đổi. Chúng ta từng trích dẫn một câu của ông là: Vạn vật trong thiên hạ sinh ra từ cái có, nhưng cũng có sinh ra từ cái không. Phía sau quan điểm hư vô chủ nghĩa ấy, có thể nhìn thấy khái niệm thay đổi trong quá trình liên tục của họ. Ví dụ hãy xem đoạn này "Thiên hạ có nguồn gốc, dùng làm Mẹ thiên hạ. Nếu có được mẹ, thì biết được con. Đã biết được con, thì quay về giữ mẹ, trọn đời sẽ không nguy hiểm." (chương 52). Đoạn sau đây lại càng rõ ràng hơn "Đón nó thì không thấy đầu, theo nó thì không thấy đuôi. Giữ đạo thời cổ, để thống ngự cái đang có hiện tại. Biết được nguồn gốc của cái cổ, thì gọi là biết được mối đạo" (chương 14). Phương thức lý giải quá khứ, lấy đó để nắm chắc hiện tại, dùng thuật ngữ hiện tại của chúng ta thì có thể nói là định nghĩa phát sinh trong lãnh vực lịch sử sớm nhất. Quan niệm ấy được giải thích chi tiết rõ ràng trong rất nhiều đoạn khác "Tính việc khó từ cái dễ, làm việc lớn từ chỗ nhỏ" (chương 63), "Cây to một ôm, sinh từ cái nhỏ như đầu sợi lông, đài cao chín tầng, bắt đầu từ một nhúm đất, Việc đi xa ngàn dặm, bắt đầu từ một bước" (chương 64).

Từ đó mà nhìn, tính phức tạp của sự thay đổi khoa học không còn có thể lý giải và khống chế bằng lý trí nữa. "Tính cái khó ở cái dễ, coi là lớn từ chuyện nhỏ" (chương 63), "Làm lúc chưa có, trị lúc chưa loạn" (chương 64), "Yên thì dễ nắm, chưa hiện điềm thì dễ tính, giòn thì dễ vỡ, nhỏ thì dễ rã" (chương 64).

Vì Lão Tử kiên trì gạt bỏ văn hóa phức tạp hiện hữu mà lui về trạng thái nguyên thủy thuần phác, vô vi, có tính khả năng và khả thủ, nên có thể nói rằng, bản thân Lão

Tử đã làm quan niệm về thay đổi và lịch sử trở nên mờ mịt, thậm chí còn trở nên méo mó lệch lạc. Nếu không, khái niệm ấy đã có nhiều kết quả. Kết luận ấy khiến ông đối với khái niệm về sự thay đổi không giống như triển khai liên tục từ chỗ "đơn giản" và "tinh tế" tới chỗ "phức tạp" và "khó khăn" mà trở thành một quá trình tuần hoàn có thể theo chu kỳ mà trở về tình trạng nguyên thủy đầu tiên. Nhưng sau cùng chúng ta có thể nhìn thấy, khái niệm ấy có thể đã ảnh hưởng tới Khổng Tử, vả lại còn hình thành một bộ phận trong hệ thống mang tính xây dựng của ông.

Một nhân tố mang tính xây dựng khác trong triết học của Lão Tử là tri thức luận ít nhiều thiếu sót, không trọn vẹn nhất trí với hư vô chủ nghĩa của ông, có lúc tựa hồ như ông chủ trương: bắt đầu từ sự học tập tích lũy mà có được tri thức và trí tuệ, từ cái "đạo" chân chính mà nói thì không có tác dụng gì. Sự thu hoạch trí thức thật sự đối với một người giống như đơn giản hóa và giảm thiểu nguyện vọng và dục vọng của y, để đạt tới mục tiêu tự nhiên và không thể đoán định (xem chương 48). Lúc đạt tới trạng thái hoàn mỹ như thế, thì trí thức tự nhiên sẽ nảy sinh. Ông nói:

> "Không ra khỏi cửa, biết việc thiên hạ, không nhìn khỏi tường, thấy được đạo trời. Đi càng xa, biết càng ít. Cho nên thánh nhân không làm mà biết, không thấy mà đặt tên, không làm mà thành" (*Đạo đức kinh*, chương 47).

Theo đó chỉ ra một quan niệm tri thức như thế đã nói rõ xu thế cổ xúy trí lực cá nhân của thời đại. Làm sao

phát hiện ra loại tri thức tiên thiên ấy? Có thể tìm được đáp án mơ hồ về vấn đề này trong đoạn dưới đây:

> "Đạo sinh ra vật, thấp thoáng mờ mờ. Thấp thoáng mờ mờ, trong đó có hình. Mờ mờ thấp thoáng, bên trong có vật. Sâu xa tăm tối, trong đó có tinh. Tinh ấy rất thật, trong đó có tín.
>
> Từ xưa đến nay, tên ấy không mất, gốc của vạn vật. Ta làm sao biết hình trạng gốc của vạn vật? Là nhờ vào đó." (*Đạo đức kinh*, chương 21).

Đoạn trên tuy nói "Thấp thoáng mờ mờ" nhưng rõ ràng đã bao quát việc thừa nhận tác dụng của "danh" trong nhận thức. Sự thừa nhận ấy có thể nhìn thấy ở một đoạn khác "Thường thì vô danh... Chế rồi có danh. Danh đã có rồi. Cũng phải nên dừng lại. Biết dừng có thể không hại" (chương 32). Ở đây, Lão Tử tựa hồ đã nhận ra tính khả năng kỳ diệu của "danh": đó không những là phương pháp có thể dùng để biết "tất cả sự mở đầu" mà cũng có thể là công cụ quản lý đời sống xã hội.

Điều bất hạnh là quan niệm về danh ấy, cũng giống như quan niệm về sự thay đổi, do Lão Tử nhấn mạnh tính ưu việt của trạng thái tự nhiên "vô danh" mà trở nên không chân thực. Cái danh vốn có, sự khu biệt vốn có đều là không tự nhiên, vì thế là cấp thấp. "Dạ cùng với ơi, khác nhau bao nhiêu ? Thiện cùng với ác, khác nhau chỗ nào? (chương 20). "Thiên hạ đều biết cái đẹp là đẹp, như thế là xấu rồi, đều biết cái thiện là thiện, như thế là bất thiện rồi" (chương 2), nên đều có sự phá hoại đối với các quan niệm truyền thống khác.

phát hiện ra loại tri thức tiên thiên ấy? Có thể tìm được đáp án mơ hồ về vấn đề này trong đoạn dưới đây:

> "Đạo sinh ra vật, thấp thoáng mờ mờ. Thấp thoáng mờ mờ, trong đó có hình. Mờ mờ thấp thoáng, bên trong có vật. Sâu xa tăm tối, trong đó có tinh. Tinh ấy rất thật, trong đó có tín.
>
> Từ xưa đến nay, tên ấy không mất, gốc của vạn vật. Ta làm sao biết hình trạng gốc của vạn vật? Là nhờ vào đó." (*Đạo đức kinh*, chương 21).

Đoạn trên tuy nói "Thấp thoáng mờ mờ" nhưng rõ ràng đã bao quát việc thừa nhận tác dụng của "danh" trong nhận thức. Sự thừa nhận ấy có thể nhìn thấy ở một đoạn khác "Thường thì vô danh... Chế rồi có danh. Danh đã có rồi. Cũng phải nên dừng lại. Biết dừng có thể không hại" (chương 32). Ở đây, Lão Tử tựa hồ đã nhận ra tính khả năng kỳ diệu của "danh": đó không những là phương pháp có thể dùng để biết "tất cả sự mở đầu" mà cũng có thể là công cụ quản lý đời sống xã hội.

Điều bất hạnh là quan niệm về danh ấy, cũng giống như quan niệm về sự thay đổi, do Lão Tử nhấn mạnh tính ưu việt của trạng thái tự nhiên "vô danh" mà trở nên không chân thực. Cái danh vốn có, sự khu biệt vốn có đều là không tự nhiên, vì thế là cấp thấp. "Dạ cùng với ơi, khác nhau bao nhiêu ? Thiện cùng với ác, khác nhau chỗ nào? (chương 20). "Thiên hạ đều biết cái đẹp là đẹp, như thế là xấu rồi, đều biết cái thiện là thiện, như thế là bất thiện rồi" (chương 2), nên đều có sự phá hoại đối với các quan niệm truyền thống khác.

Nhưng "danh" về các phương diện được thảo luận thì thật ra là chứng cứ tốt nhất, cho thấy rõ tư tưởng đã vượt qua giai đoạn tản mạn mà bước vào giai đoạn chính nó chịu sự thẩm tra và suy xét. Thời đại ngụy biện chính xảy ra trong thời đại logic. Sự giải phóng tư tưởng nhân loại trong thời đại khải mông vì thế càng đi vào con đường của thời đại suy xét mang tính xây dựng. Mà dòng chảy xiết mang tính phê bình phá hoại, đúng như bài học của Đặng Tích và Lão Tử cho thấy, lại đẩy mạnh sự nảy sinh tất yếu của logic.

Thiên 2
LOGIC CỦA KHỔNG TỬ

Sơ lược về tiểu sử

Khổng Tử sinh ở nước Lỗ năm 551 trước công nguyên. Theo truyền thuyết, ông từng bái phỏng Lão Tử năm 518 trước công nguyên, còn học tập ở đó một thời gian. Vào năm 504 trước công nguyên,Khổng Tử từng giữ chức Trung đô tễ nước Lỗ (Trưởng quan hành chính ở kinh đô), năm 502 trước công nguyên giữ chức Tư khấu (Bộ trưởng hình pháp), từ năm 500 đến năm 498 trước công nguyên giữ quyền Tể tướng. Chính sách của ông từng bị sự phản đối kịch liệt cản trở nên năm 498 trước công nguyên ông rời khỏi nước Lỗ, chu du khắp các nước suốt mười ba năm. Năm 484 trước công nguyên, sau khi về nước, bắt đầu biên soạn các trước tác quan trọng thời Chu như *Kinh Thi*, *Kinh Thư, Kinh Lễ, Kinh Nhạc*. Ông còn chú giải cho *Kinh Dịch*, hoàn thành bộ quốc sử *Xuân thu* nổi tiếng, ông qua đời năm 479 trước công nguyên, thọ bảy mươi hai tuổi.

Về căn bản ông là một nhà chính trị và một nhà cải cách. Chỉ vì gặp phải sự phản đối mãnh liệt khiến sau khi những cải cách tích cực của ông bị gãy đổ mới quyết tâm đặt mình vào việc giáo dục thanh niên đương thời. Là một người thầy nổi tiếng, ông có ảnh hưởng rất lớn đối với nhiều quốc gia. Theo ghi chép của sử sách, ông thu nhận hơn ba ngàn đệ tử, con số ấy rất có thể là phóng

đại. Nhưng sự nghiệp giáo dục lâu dài và việc chu du các nước của ông, tất nhiên cũng khiến ảnh hưởng của ông lan ra ở khắp Trung Quốc.

Về ông, ông để lại cho chúng ta một số miêu tả về đặc tính chất phác "Ăn cơm xong uống nước, co cánh tay mà gối đầu, trong đó cũng có niềm vui, bất nghĩa mà giàu sang, ta coi như mây nổi" (*Luận ngữ, Thuật nhi*, 16), "Không oán trời, không hận người, học người dưới mà đề đạt với người trên" (*Luận ngữ, Hiến vấn*, 35). Ông là một người "Phát phẫn quên ăn, vui mà quên buồn, không biết tuổi già sắp tới" (*Luận ngữ, Thuật nhi*, 19). Đương thời có người khen tặng ông rằng ông là một người "Biết không làm được mà vẫn làm" (*Luận ngữ, Hiến vấn*, 38).

Chương 1
Vấn đề của Khổng Tử

Thời đại của Khổng Tử, chính như chương trước đã nói, là một thời đại chính trị sa sút, xã hội bất an, tư tưởng hỗn loạn, nhất là một thời đại đạo đức rối loạn. Một người đồng thời với Khổng Tử nói "Thiên hạ nhao nhao, đều như thế cả". "Thiên hạ vô đạo" chính là lời miêu tả đặc trưng rất phổ biến về thời đại này. Mạnh Tử sống vào nửa sau thế kỷ IV trước công nguyên từng miêu tả về thời đại Khổng Tử như sau "Đời loạn đạo suy, thuyết tà việc dữ dấy lên, có tôi giết vua, có con giết cha, Khổng Tử sợ" (*Mạnh Tử, Đằng Văn công hạ*). Quả thật trong

Xuân thu ghi lại lịch sử hai trăm ba mươi bốn năm (từ 719 - 485 trước công nguyên) ít nhất cũng có chép ba mươi sáu vụ bề tôi giết vua.

Vấn đề trung tâm của Khổng Tử tự nhiên chính là cải cách xã hội. Nhiệm vụ của triết học được lý giải thành thay đổi xã hội và chính trị. Chuyện ông tìm kiếm chính là cái đạo để sửa trị thiên hạ! Khổng Tử có ấn tượng rất sâu sắc về tình trạng tư tưởng hỗn loạn trong thời đại của ông nên không thể không kết luận rằng: Sự suy sụp về đạo đức là kết quả sự hỗn loạn về tư tưởng, kết quả ấy đã làm bại hoại xã hội tới mấy trăm năm. Từ khi vua nhà Chu đã không còn là tinh thần của vương triều và lãnh tụ chính trị trở về sau, uy quyền trung ương về tiêu chuẩn hóa tín ngưỡng, lễ nghi và chức trách của giai cấp vốn có trong vương triều đã mất đi. Khổng Tử từng nói "Thiên hạ có đạo thì việc lễ nhạc chinh phạt từ thiên tử ban ra, thiên hạ vô đạo thì việc lễ nhạc chinh phạt từ chư hầu ban ra. Từ chư hầu ban ra thì ít thấy trong mười đời mà không mất, từ đại phu ban ra thì ít thấy trong năm đời mà không mất, kẻ bồi thần giữ quyền trị nước thì ít thấy ba đời mà không mất. Thiên hạ có đạo, thì việc chính sự không trong tay đại phu, thiên hạ có đạo, thì kẻ thứ dân không nghị luận" (*Luận ngữ, Quý thị*).

Đoạn này đã nói rõ thái độ của ông đối với sự hỗn loạn tinh thần và tư tưởng đương thời, lúc ấy việc lễ nhạc chinh phạt đã không phải từ thiên tử ban ra, lúc ấy quyền thống trị đã rơi vào tay kẻ bồi thần, lúc ấy lời bàn tán riêng của bách tính rất phổ biến. Xem ra Khổng Tử đã

coi sự sa sút đạo đức đương thời là do tình hình tư tưởng của vương triều thiếu sót mất quyền uy của trung ương.

Khổng Tử nói "Bề tôi giết vua, con giết cha, nguyên do không phải một ngày một buổi, cứ dần dà mà tới, từ chỗ phải thu xếp mà không thu xếp sớm. Kinh Dịch nói: Đi trên sương, biết sắp đến lúc băng cứng, đại khái lời ấy là thuận" (*Chu Dịch, Khôn quái thích từ*). Nói cách khác, nguyên nhân của sự hỗn loạn về đạo đức và chính trị, so với các hành vi bất nghĩa như giết vua, giết cha còn căn bản hơn. Sự tan rã về tinh thần, sự sa sút về tín nghĩa và sự lơi lỏng về chức phận là một quá trình lâu dài, tiệm tiến.

Dưới đây là một đoạn trong *Luận ngữ* nói lên rất rõ tư tưởng của Khổng Tử:

> "Tử Lộ nói: Nếu vua nước Vệ giao việc chính sự cho thầy, thì thầy sẽ làm việc gì đầu tiên? Khổng Tử nói: Ắt phải chính danh chăng?". Tử Lộ nói: Có chuyện đó sao? Thầy viễn vông quá. Sao lại chính danh? Khổng Tử nói: Quê mùa quá anh Do! Người quân tử đối với điều mình không biết thì phải lấy làm sự hổ thẹn. Danh không chính thì lời không thuận, lời không thuận thì việc không thành, việc không thành thì lễ nhạc không hưng khởi, lễ nhạc không hưng khởi thì hình phạt không đúng, hình phạt không đúng thì dân không biết đặt chân tay vào đâu. Cho nên người quân tử gọi tên ắt có thể nói, nói ắt có thể làm. Người quân tử đối với lời nói không được cẩu thả mà thôi" *(Luận ngữ, Tử Lộ).*

Như vậy, Khổng Tử coi "chính danh" là trung tâm của vấn đề cải cách xã hội và chính trị, cho nên có thể nói rằng, Khổng Tử coi vấn đề chủ yếu của triết học là hạt nhân của sự cải cách tư tưởng.

Ở đây hơi vắn tắt, nếu không nói thêm thì không thể giải thích rõ hơn. Bây giờ tôi muốn bổ sung, Khổng Tử nói "Danh không chính thì lời không thuận, lời không thuận thì việc không thành", nếu chúng ta nghiên cứu tính chất quan trọng của đoạn Khổng Tử thảo luận về việc chính danh này, thì câu này lại càng rõ ràng.

Khổng Tử nói "Cái cô mà không phải là cái cô, thì là cái cô sao! Là cái cô sao!" (*Luận ngữ, Ung dã*, 25). Chính là nói "Vật đựng rượu không có góc là cái cô", cách nói ấy là không thuận lý. Có thể nêu một ví dụ khác: lúc một vị đại thần có địa vị trong nước hỏi về việc chính trị, Khổng Tử nói "Chính (chính trị) là chính (ngay thẳng). Người trên mà ngay thẳng, ai dám không ngay thẳng?" (*Luận ngữ, Nhan Uyên,* 17) [16]. Chữ "chính" (chính trị) vốn là chữ "chính" (ngay thẳng), chính trị chính là khiến cho nhân dân đi vào con đường ngay thẳng. Nếu gọi loại chính trị từ lâu đã sơ sót mà lại không làm đúng chức trách như hiện nay là "chính trị", thì đó là một ví dụ về lời nói không thuận.

[16] Có thể so sánh với mấy tiết dưới:

"Kỳ thân chính, bất lệnh nhi hành, kỳ thân bất chính, tuy lệnh bất tùng" (Nếu mình ngay thẳng, không ra lệnh mọi người cũng làm theo, nếu mình không ngay thẳng, tuy ra lệnh người ta cũng không làm) (*Luận ngữ, Tử Lộ, 6*)

"Cẩu chính kỳ thân hĩ, vu tùng chính hồ hà hữu? Bất năng chính kỳ thân, như chính nhân hà?" (Nếu sửa cho mình ngay thẳng, thì tham gia chính sự có khó gì ? Nếu không thể sửa mình cho ngay thẳng, thì làm sao sửa cho người khác ngay thẳng?) (*Luận ngữ, Tử Lộ*, 13)

"Vi chính dĩ đức, thí như Bắc thần, cư kỳ sở nhi chúng tinh củng chi" (Làm chính trị là dùng đức, giống như sao Bắc đẩu ở tại chỗ mà các sao khác đều chầu về) (*Luận ngữ, Vi chính*, 1)

Hiện tại hành vi, nghĩa vụ, quan hệ, thói quen của chúng ta đã không còn phù hợp với cái danh mà chúng chỉ, vậy thì tình trạng ấy hoàn toàn không khác gì sự hỗn loạn về tư tưởng, trong tình hình ấy, sự bàn luận và phán đoán về thật giả, sai đúng thường ngày của chúng ta làm sao có được sự chính xác và thỏa đáng? Nếu như một vật đựng rượu không có góc vẫn có thể gọi là "cái cô" thì chúng ta có quyền gì đi đoán định một hình vuông không phải là một hình tròn? Nếu một bọn người không có đạo đức, hủ hóa, như Khổng Tử nói là "bọn người như cái thưng cái đấu"(17), mà chính trị của bọn người ấy cũng có thể nói là khiến người ta đi vào con đường ngay thẳng, vậy thì, ai có thể phản bác được sự ngụy biện "nói cái đúng thành cái sai, nói cái sai thành cái đúng"?

Tôi cho rằng đó chính là cái mà Khổng Tử nói là "lời không thuận thì việc không thành" và đoạn tiếp theo "việc không thành thì lễ nhạc không hưng khởi". Cũng chính là nói không có tính xác định và tính quy luật về tư tưởng, thì sẽ không có đạo đức và đời sống hài hòa. Xin chú ý tới đoạn dưới đây:

> "Tề Cảnh công hỏi Khổng Tử về việc chính sự. Khổng Tử nói: Vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con. Cảnh công nói: Hay quá! Ví dụ vua không ra vua, tôi không ra tôi, cha không ra cha, con không ra con, thì tuy có thóc, liệu ta có ăn được không?" *(Luận ngữ, Nhan Uyên, 11).*

(17) Sau khi thảo luận về các đẳng cấp, học sinh của Khổng Tử hỏi "Những người tham gia chính trị hiện nay thì thế nào ?", Khổng Tử nói "Ồ, bọn người như cái thưng cái đấu, đâu đáng nói tới" (*Luận ngữ, Tử Lộ*, 20).

Đoạn đối thoại này đã nói rất rõ Khổng Tử chú ý tới mối quan hệ giữa sự hỗn loạn về tư tưởng và sự sa sút về đạo đức, giữa việc đánh mất sự "chính danh" với việc không có khả năng xây dựng phép tắc đạo đức và sinh hoạt hài hòa có một quan hệ không thể tách rời. Vì tình hình tan rã của tư tưởng tất nhiên dẫn tới kết quả là sự sụp đổ của tất cả quyền lợi và nghĩa vụ, là sự tiêu diệt toàn bộ các quan hệ và nghĩa vụ chính đáng của các tầng lớp hoặc giai cấp của quốc gia và xã hội. Có rất nhiều ví dụ không bình thường về việc giết vua giết cha, đó chính là vì bậc quốc quân không có sự tôn nghiêm của quân vương mà không được coi là quốc quân, vì bề tôi không chỉ không trung thực thi hành chức trách của mình mà còn không trung thành với quốc quân, vì người làm cha không còn là người đứng đầu về đạo đức và tinh thần trong gia đình nên khiến con cái quên mất địa vị hiếu thuận lẽ ra phải giữ trong gia đình. Lúc những nghĩa vụ và quan hệ ấy bị lãng quên, thì lễ hoặc phép tắc về hành vi mà mỗi tầng lớp phải tuân thủ theo quy định đẳng cấp xã hội cũng sẽ mất đi sức mạnh và quyền uy chỉ đạo hành vi của cá nhân và xã hội một cách hữu hiệu.

Vậy thì làm thế nào để thiên hạ từ tình trạng sa sút về đạo đức và hỗn loạn về chính trị quay trở về với chính nghĩa? Câu trả lời của Khổng Tử là: phải chính danh. Từ những điều đã nói mà nhìn, chúng ta có thể dễ dàng nhìn thấy sự "chính danh" hoàn toàn không phải là nhiệm vụ của các nhà ngữ pháp hay các nhà biên soạn tự điển mà là nhiệm vụ xây dựng tư tưởng mà tôi từng nói. Mục đích của nó, trước tiên là để gọi sự vật bằng đúng tên của

chúng, sau đó xây dựng lại quan hệ và chế độ xã hội và chính trị, khiến những tên gọi ấy biểu đạt đúng những cái mà chúng phải biểu đạt. Đủ thấy việc chính danh rất có thể khiến cho các quan hệ, nghĩa vụ và chế độ có thể thật sự phù hợp với ý nghĩa lý tưởng của chúng. Những ý nghĩa ấy, bất kể là hiện đã trở thành hàm hồ không rõ ràng thế nào [18], vẫn có thể thông qua cách thức thật sự "sáng suốt" mà nghiên cứu và gọi tên thích đáng để phát hiện và xác lập lại. Lúc sự xây dựng lại tư tưởng ấy phát sinh hiệu quả, trật tự của xã hội lý tưởng ắt sẽ tới - một trật tự xã hội như thế, trong đó cái tròn là cái tròn, cái vuông là cái vuông, mỗi bậc quốc quân có sự tôn nghiêm của bậc quốc quân, mỗi kẻ bề tôi có sự trung thuận của một kẻ bề tôi, mỗi người cha có lòng từ ái của một người cha, mỗi người con có sự hiếu thuận của một người con. Trong đó pháp luật là pháp luật, cấm là dứt, thưởng phạt thích đáng. Tóm lại, kết quả tất nhiên của sự sửa đổi ấy, đúng như Khổng Tử suy nghĩ, là một xã hội lý tưởng, trong đó mỗi thành viên đều trung thực thực hiện chức trách của mình. Dùng lời lẽ của Khổng Tử, thì là:

> "Vua ra vua, tôi ra tôi, anh ra anh, em ra em, chồng ra chồng, vợ ra vợ, thì gia đạo ngay thẳng, gia đạo ngay thẳng thì thiên hạ ổn định" (*Chu Dịch*, Mông quái thích từ).

Đó chính là vấn đề có liên quan đến học thuyết của Khổng Tử. Vấn đề ấy chính là chính danh, không chính danh thì "việc không thành", vả lại còn khiến "dân

[18] Xem thêm chương 5 phía sau.

chúng, sau đó xây dựng lại quan hệ và chế độ xã hội và chính trị, khiến những tên gọi ấy biểu đạt đúng những cái mà chúng phải biểu đạt. Đủ thấy việc chính danh rất có thể khiến cho các quan hệ, nghĩa vụ và chế độ có thể thật sự phù hợp với ý nghĩa lý tưởng của chúng. Những ý nghĩa ấy, bất kể là hiện đã trở thành hàm hồ không rõ ràng thế nào [18], vẫn có thể thông qua cách thức thật sự "sáng suốt" mà nghiên cứu và gọi tên thích đáng để phát hiện và xác lập lại. Lúc sự xây dựng lại tư tưởng ấy phát sinh hiệu quả, trật tự của xã hội lý tưởng ắt sẽ tới - một trật tự xã hội như thế, trong đó cái tròn là cái tròn, cái vuông là cái vuông, mỗi bậc quốc quân có sự tôn nghiêm của bậc quốc quân, mỗi kẻ bề tôi có sự trung thuận của một kẻ bề tôi, mỗi người cha có lòng từ ái của một người cha, mỗi người con có sự hiếu thuận của một người con. Trong đó pháp luật là pháp luật, cấm là dứt, thưởng phạt thích đáng. Tóm lại, kết quả tất nhiên của sự sửa đổi ấy, đúng như Khổng Tử suy nghĩ, là một xã hội lý tưởng, trong đó mỗi thành viên đều trung thực thực hiện chức trách của mình. Dùng lời lẽ của Khổng Tử, thì là:

> "Vua ra vua, tôi ra tôi, anh ra anh, em ra em, chồng ra chồng, vợ ra vợ, thì gia đạo ngay thẳng, gia đạo ngay thẳng thì thiên hạ ổn định" (*Chu Dịch*, Mông quái thích từ).

Đó chính là vấn đề có liên quan đến học thuyết của Khổng Tử. Vấn đề ấy chính là chính danh, không chính danh thì "việc không thành", vả lại còn khiến "dân

[18] Xem thêm chương 5 phía sau.

không biết đặt chân tay vào đâu". Đó chính là điều chúng ta phải luôn luôn ghi nhớ lúc nghiên cứu logic của Khổng Tử [19].

[19] Để làm rõ vấn đề Khổng Tử như thế này, tôi hoàn toàn cảm tạ ân sư giáo sư L. Levy Bruhl, ông có những giải thích rõ ràng mang tính gợi mở về việc triết học thực chứng Auguste Comte có rất nhiều điểm chung với triết học của Khổng Tử. Ở đây xin dẫn ra vài câu từ quyển *Khổng đức triết học* (*The Philosophy of Auguste Comte*) của giáo sư Bruhl "Comte nói chế độ dựa vào đạo đức, mà đạo đức dựa vào tín ngưỡng. Nếu không xác lập lại đạo đức, nếu để đạt tới mục đích mà thừa nhận tất cả, nhưng chế độ thông thường có liên quan tới tín niệm vẫn chưa được xác lập, thì tất cả sự thiết kế chế độ mới đều sẽ là vô dụng. Ví dụ hệ thống giáo điều Thiên chúa giáo La Mã ở châu Âu thời trung cổ chính là như thế" (tr. 4). "Xã hội vận động lan tràn rối loạn không ổn định hiện nay đưa tới sự phiền não và khích động, vả lại, trừ phi rốt lại xác lập được sự hợp lý và hài hòa, không thì sự vận động ấy sẽ uy hiếp sự tồn tại của chính nó. Chúng hoàn toàn không chỉ là nguyên nhân chính trị. Chúng bắt nguồn từ sự rối loạn về đạo đức, mà sự rối loạn về đạo đức lại bắt nguồn từ sự rối loạn về tư tưởng. Cũng chính là nói bắt nguồn từ sự khiếm khuyết nguyên tắc cộng đồng của mọi người trong đó, bắt nguồn từ khái niệm và tín ngưỡng được thừa nhận rộng rãi" (tr. 25 –26). "Mong sao xã hội hiện đại nhất định phải bị hủy diệt, mong sao mọi người nhất định phải phục tùng nguyên tắc của cộng đồng mà tìm lại sự ổn định và quân bình của họ" (tr. 27). "Theo hướng đó vấn đề mà Comte đề xuất là: dùng phương pháp hợp lý xây dựng hệ thống chân lý về con người, xã hội và thế giới được thừa nhận rộng rãi" (tr. 25).

Chương 2
Kinh Dịch

Khổng Tử đứng trên bờ sông nói "Cái đi qua cũng thế này chăng, không phân ngày đêm" *(Luận ngữ, Tử Hãn, 17).*

I

Nghe nói logic của Platon là bắt đầu từ sự phản đối học thuyết biến hóa của Héraclicté (*). Lại nghe nói, Platon cảm xúc sâu xa về sự thay đổi không đâu không có, nên ra sức phát hiện "lý niệm" không thay đổi. Vì thế, tôi cho rằng tên của bộ *Kinh Dịch* hoặc *Chu Dịch* bao hàm căn bản logic của học thuyết của Khổng Tử là rất có ý nghĩa.

Kinh Dịch là một trong "ngũ kinh" của Nho giáo, bản hiện tại là do nhiều tác giả ở nhiều thời kỳ khác nhau viết ra. Vào thời Khổng Tử, nó được dùng để làm sách bói toán. Theo truyền thuyết, Khổng Tử đã mất rất nhiều thời gian để nghiên cứu, đọc tới mức sợi dây da buộc thẻ tre đứt tới ba lần, sau cùng mới tuyên bố hiểu rõ nội dung sách này.

Hạt nhân của sách này là sáu mươi bốn đồ hình được gọi là quái (quẻ) tổ chức thành. Một quẻ là do ba hoặc sáu đường thẳng hoặc đứt gãy làm thành, một quẻ gồm ba đường gọi là hình ba vạch, một quẻ gồm sáu đường gọi là hình sáu vạch, chỉ có tám hình ba vạch, chồng lên nhau sẽ hợp thành sáu mươi tư quẻ (xem hình 1, hình 2).

(*) Nguyên bản là "Hách lạp khắc lý đặc", tức Éphèse Héraclicte (khoảng 540 – 480 trước công nguyên), nhà triết học Hy Lạp cổ đại.

Hình 1. Tám quẻ nguyên thủy

1.	☰	Trời	5.	☲	Lửa
2.	☷	Đất	6.	☵	Nước
3.	☳	Sấm sét	7.	☱	Nước lưu động
4.	☶	Núi	8.	☴	Gió, cây cối

Hình 2. Sáu mươi bốn quẻ hiện tại trong *Kinh Dịch*:

1. ䷀ Bát Thuần Càn
2. ䷁ Bát Thuần Khôn
3. ䷂ Thủy Lôi Truân
4. ䷃ Sơn Thủy Mông
5. ䷄ Thủy Thiên Nhu
6. ䷅ Thiên Thủy Tụng
7. ䷆ Địa Thủy Sư
8. ䷇ Thủy Địa Tỷ
9. ䷈ Phong Thiên Tiểu súc
10. ䷉ Thiên Trạch Lý
11. ䷊ Địa Thiên Thái
11. ䷋ Thiên Địa Bỉ
13. ䷌ Thiên Hỏa Đồng nhân
14. ䷍ Hỏa Thiên Đại hữu
15. ䷎ Địa Sơn Khiêm
16. ䷏ Lôi Địa Dự

17. Trạch Lôi Tùy

18. Sơn Phong Cổ

19. Địa Trạch Lâm

20. Phong Địa Quán

21. Hỏa Lôi Phệ hạp

22. Sơn Hỏa Bí

23. Sơn Địa Bác

24. Địa Lôi Phục

25. Thiên Lôi Vô vọng

26. Sơn Thiên Đại súc

27. Sơn Lôi Di

28. Trạch Phong Đại quá

29. Bát Thuần Khả

30. Bát Thuần Ly

31. Trạch Sơn Hàm

32. Lôi Phong Hằng

33. Thiên Sơn Độn

34. Lôi Thiên Đại tráng

35. Hỏa Địa Tấn

36. Địa Hỏa Minh di

37. Phong Hỏa Gia nhân

38. Hỏa Trạch Khuê

39. ䷦ Thủy Sơn Kiển

40. ䷧ Lôi Thủy Giải

41. ䷨ Sơn Trạch Tổn

42. ䷩ Phong Lôi Ích

43. ䷪ Trạch Thiên Quải

44. ䷫ Thiên Phong Cấu

45. ䷬ Trạch Địa Tụy

46. ䷭ Địa Phong Thăng

47. ䷮ Trạch Thủy Khốn

48. ䷯ Thủy Phong Tỉnh

49. ䷰ Trạch Hỏa Cách

50. ䷱ Hỏa Phong Đỉnh

51. ䷲ Bát Thuần Chấn

52. ䷳ Bát Thuần Tấn

53. ䷴ Phong Sơn Tiệm

54. ䷵ Lôi Trạch Quy muội

55. ䷶ Lôi Hỏa Phong

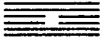
56. ䷷ Hỏa Sơn Lữ

57. ䷸ Bát Thuần Tốn

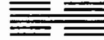
58. ䷹ Bát Thuần Đoài

59. ䷺ Phong Thủy Hoán

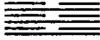
60. ䷻ Thủy Trạch Tiết

61. 

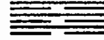
Phong Trạch Trung phu

62. 

Lôi Sơn Tiểu quá

63. 

Thủy Hỏa Ký tế

64. 

Hỏa Thủy Vị tế

Có nhà triết học cho rằng đồ hình này vốn là ký hiệu ngôn ngữ đã mất đi, chúng được sử dụng trước khi Trung Quốc phát minh ra chữ viết tượng hình, điều đó rất có khả năng. Tám đồ hình có thể là đại biểu cho tám nguyên tố hoặc hình thức cơ bản đầu tiên của tự mẫu, sáu mươi bốn hình sáu vạch là phái sinh từ kết hợp tám hình ba vạch. Một trong những chứng cứ để xác nhận thuyết ấy rất có khả năng là quẻ thứ sáu ☵ (nước), trên thực tế có hình thức tương đồng với chữ "thủy" (nước) tượng hình.

Bất kể thế nào, cũng có thể nói thế này, sau cùng sáu mươi bốn quẻ được dùng làm ký hiệu bói toán, Khổng Tử phát hiện ra *Kinh Dịch* cũng là coi nó là một quyển sách bói toán mà phát hiện ra. Theo học thuyết truyền thống, lúc Khổng Tử phát hiện ra sách này, nó đã theo sáu mươi bốn hình sáu vạch mà chia thành sáu mươi bốn chương. Mỗi chương bao gồm: **1.** Một mệnh đề hoặc "phán đoán" về quẻ. **2.** Sáu mệnh đề hoặc "phán đoán" khác nhau bàn về sáu vạch (hào). Quái từ thường thuyết minh đặc tính hoặc tính chất của quẻ, nó là do tính chất của các hình ba vạch cấu thành quyết định. Hào từ thuyết minh tính chất của các vạch, nó là do các vạch nối liền hay đứt gãy và vị trí cùng quan hệ của các vạch ấy trong quẻ quyết định.

Bản *Kinh Dịch* hiện nay còn bao gồm thêm phần được gọi là "Thập dực" hoặc "Mười lời phụ thuyết", theo truyền thuyết là do Khổng Tử làm ra, đó là:

1. Sáu mươi bốn chú thích về sáu mươi bốn quẻ, phần một.
2. Như trên, phần hai.
3. Giải thích về tượng hoặc "ý tượng" của sáu mươi bốn quẻ.
4. Ba trăm tám mươi bốn lời giải thích về ba trăm tám mươi bốn hào từ.
5. Thêm lời bình luận về toàn sách, phần một.
6. Như trên, phần hai.
7. Bình luận về hai quẻ đầu tiên.
8. Bình luận về một số quẻ.
9. Về thứ tự của sáu mươi bốn quẻ.
10. Những lời bình luận khác [20]

Theo nghiên cứu hiện nay, không thể quy hết tất cả "Thập dực" là trước tác của Khổng Tử. Nhưng cho rằng bốn thiên 1, 2, 3, 4 là do Khổng Tử viết thì rất có cơ sở. Thiên 5 và thiên 6 tuy có thêm bớt sửa đổi, nhưng từ toàn thể mà nói đã tập hợp được rất nhiều giá trị không còn gì phải nghi ngờ là quan điểm thật sự của Khổng Tử, có một số đoạn cũng có khả năng là do ông viết ra. Một số đoạn khác rất có thể là do đệ tử của ông ghi chép lại. Thiên 7 có thể bao gồm một ít ngữ lục thật sự của Khổng Tử, cũng

[20] Tên vốn có của Thập dực ở đây là "Tượng truyện thượng, hạ", "Soán truyện thượng, hạ", "Hệ từ truyện thượng, hạ", "Văn ngôn", "Thuyết quái truyện", "Tự quái truyện", "Tạp quái truyện", gọi chung là "Dịch truyện" – Người dịch.

có một số đoạn thêm bớt sửa đổi vụng về [21], thiên 9 là thêm vào sau cùng, nhưng rõ ràng là trước tác của một người tinh minh, thiên 8 và thiên 10 thì rõ ràng là trước tác của những người thêm bớt sửa đổi vụng về [22].

Việc nghiên cứu logic của Khổng Tử trong sách này là trên cơ sở phần phụ thuyết ấy (đặc biệt là các thiên 1, 2, 5, 6) và những ngữ lục của Khổng Tử như quyển *Luận ngữ* nổi tiếng và nghiên cứu một số trước tác cùng dòng khác như *Trung dung, Xuân thu. Kinh Dịch* tuy được kể vào loại kinh điển cao cấp của Nho gia, được coi trọng lâu đời, nhưng không may không có được sự lý giải chính xác của các nhà chú thích truyền thống, một phần là vì sự khó hiểu của bản thân nguyên văn, nhưng phần lớn là vì trong bao nhiêu thế kỷ nay các nhà bình luận đều mang thiên kiến bói toán và đạo học, khiến ý nghĩa của nó cứ tù mù. Sách này muốn cố gắng qua việc giải thích lịch sử *Kinh Dịch*, gần như chưa từng có mà hoàn toàn đả kích quan điểm bói toán và đạo học truyền thống về *Kinh Dịch*, lại giải thích thêm về lý luận logic trong phần phụ thuyết hoặc những lời bàn về vấn đề logic của Khổng Tử. Bất kể những lời giải thích ấy có chính xác không, tôi cũng xin chịu trách nhiệm hoàn toàn.

[21] Ví dụ đoạn đầu của nó rõ ràng là xuất phát từ *Tả truyện*, Mục Khương đã nói tới trước khi Khổng Tử sinh ra 15 năm.

[22] Ở đây tôi tiếp thu quan điểm hiệu khám của Âu Dương Tu thời Tống. Quyển *Dịch thông chỉ vấn* của ông có lẽ là công trình hiệu khám tốt nhất và có kiến giải nhất về *Kinh Dịch*, lối hiệu khám ấy chưa từng có trong học phái truyền thống.

II

Trong *Kinh Dịch*, Khổng Tử đã phát hiện ra một hệ thống ký hiệu biểu thị rõ ràng sự biến hóa đan xen phức tạp của trời đất vạn vật. Chúng ta đã biết Lão Tử thầy của Khổng Tử đã sớm phát hiện ra biến hóa là một quá trình không ngừng từ đơn giản tới phức tạp, từ nhỏ tới lớn, vì đó là cái trong việc lý giải và nắm bắt của chúng ta. Lão Tử nói "Đồ nan vu kỳ dị, vi đại vu kỳ tế – Tính điều khó trong cái dễ, thấy điều lớn từ cái nhỏ", "Chấp cổ chi đạo dĩ ngự kim chi hữu - Giữ chắc đạo thời xưa để chế ngự cái đang có". Khổng Tử quả thật chính đã qua việc nghiên cứu *Kinh Dịch* mà tiếp thu được lời dạy bổ ích ấy.

Khổng Tử nói "Cho nên, Dịch có Thái cực, sinh ra lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái, bát quái định cát hung, cát hung sinh đại nghiệp" (*Dịch, Hệ từ truyện thượng*). Sự đan xen phức tạp của biến hóa có thể dùng một hệ thống đồ hình làm ký hiệu để biểu thị, đồ hình ấy lại có thể biến thành những vạch cơ bản, sự thật ấy dường như đưa tới cho Khổng Tử một ấn tượng sâu sắc, cũng giống như con số đã đưa tới ấn tượng cho Pythagoras (*) và Platon. Trong đó, có thể tìm được một hệ thống hoàn chỉnh, mượn nó để dùng thì tất cả những biến hóa trong vũ trụ đều có thể được chúng ta kiểm nghiệm và lý giải.

Khổng Tử cho rằng tất cả mọi biến hóa đều nảy sinh từ sự vận động, sự vận động thì nảy sinh những cái tích

(*) Nguyên bản là "Bì đạt ca lạp tư", tức Pythagoras (khoảng 571 – 497 trước công nguyên), nhà toán học, nhà triết học Hy Lạp cổ đại.

cực thúc đẩy những cái tiêu cực (xem *Dịch, Hệ từ truyện thượng*). Nguyên lý tích cực thì dùng vạch nối liền để biểu thị, gọi là Càn, nguyên lý tiêu cực thì dùng vạch đứt gãy để biểu thị, gọi là Khôn, cái trước cũng gọi là "dị" (dễ dàng), cái sau cũng gọi là "giản" (đơn giản). "Càn dĩ dị tri, Khôn dĩ giản năng - Càn nhờ dễ dàng mà hay biết, Khôn nhờ đơn giản mà có thể", "Dị giản nhi thiên hạ chi lý đắc hĩ - Dễ dàng đơn giản mà biết được lý trong thiên hạ vậy" (*Dịch, Hệ từ truyện thượng*). "Càn khôn dị nhi uẩn da – Càn khôn dễ dàng mà uẩn súc chăng?" (*Dịch, Hệ từ truyện thượng*). Nghĩa là nguyên nhân của tất cả đời sống và biến hóa đan xen phức tạp đều nảy sinh từ "giản" và "dị", sự đan xen phức tạp đều có thể được giải thích thông qua "giản" và "dị". "Đức hạnh hằng dị dĩ tri hiểm... Đức hạnh hằng giản dĩ tri trở – Đức hạnh thường nhờ dễ dàng mà biết sự nguy hiểm... Đức hạnh thường nhờ đơn giản mà biết sự vướng mắc". (*Dịch, Hệ từ truyện hạ*).

Như chúng ta đã biết, Lão Tử đã phát huy tư tưởng ấy quá mức, ông kiên trì cho rằng "vô" còn cần hơn "giản" và "dị", ông kiên trì cho rằng điều có thể có và điều có thể muốn phải trở về trạng thái vô vi thật sự. Khổng Tử thì là một người thực chứng chủ nghĩa, nên hoàn toàn thỏa mãn với việc lấy giản và dị làm xuất phát điểm. Trong tư tưởng chính trị của ông, ông chưa thoát khỏi ảnh hưởng học thuyết của thầy ông, coi sự "bất ngôn" (không nói) là trị đạo lý tưởng, ảnh hưởng ấy có thể nhận ra ở nhiều lời tán dương chính trị "bất ngôn" của ông (*Luận ngữ, Vi chính* 1, *Thái Bá* 18, 19, *Vệ Linh công* 4, xem thêm *Dương Hóa* 19), nhưng dường như Khổng Tử cho rằng có thể

thực hiện lý tưởng không phải dựa vào việc phá hoại ngẫu tượng và mặc kệ, mà chỉ là thông qua một quá trình có khả năng xây dựng lại tư tưởng. Ông không tán thành bất cứ học thuyết lý tưởng nào có liên quan tới trạng thái tự nhiên, cũng không chủ trương quay về với tự nhiên. Ông cho rằng lịch sử loài người là một quá trình phát triển dần dà liên tục từ phương thức sinh hoạt đơn giản tiến tới hình thức phức tạp văn minh, từ việc ở trong hang, săn bắt, tiến tới thời kỳ tiến bộ về nông nghiệp, thương mại, chính trị, quân sự và kỹ thuật, từ thắt nút dây tới có chữ viết để ghi chép (*Dịch, Hệ từ truyện hạ*). Lại vì sự phát triển ấy là liên tục, bắt đầu từ hình thức giản dị mà kết thúc ở hình thức phức tạp, nên muốn hiểu những chế độ và hoạt động phức tạp hỗn loạn trước mắt, thì cần phải nghiên cứu các hình thức sớm hơn, đơn giản hơn trong quá khứ. Cho nên Khổng Tử nhấn mạnh tính quan trọng của việc nghiên cứu lịch sử "Làm rõ cái đã qua để xét cái sắp tới" (*Dịch, Hệ từ truyện hạ*). "Ôn cũ để biết mới, có thể làm thầy vậy" (*Luận ngữ, Vi chính 11*, xem thêm *Trung dung*) [(23)].

Như vậy, chúng ta đã đi bước đầu tiên trong việc xây dựng lại tư tưởng. Nó là vì để hiểu rõ sự phức tạp và khó khăn mà trở lại sự giản dị. Đặc điểm của nó là tìm kiếm "cơ" (then chốt) hoặc "phì" (phôi). "Then chốt" hoặc "phôi"

[(23)] Loại triết học lịch sử này từng có ảnh hưởng to lớn đối với sự phát triển khoa học lịch sử ở Trung Quốc, đến mức không ít nhà sử học đã gọi nó là "thẻ rùa", tức ghi chép quá khứ có thể giúp chúng ta hiểu rõ hiện tại.

chính là "Then chốt là chỗ tinh vi của cái động, là điềm báo trước của điều cát hung"... "Biết then chốt là thần chăng?" [24] (*Dịch, Hệ từ hạ truyện*), cái "thần" như thế chính là tài năng của nhà chính trị hoặc nhà cải cách.

Nếu biến đổi khái niệm "dịch" thành hình thức giản dị, thì có thể lý giải và nắm bắt được nó. Khái niệm ấy cấu thành toàn bộ nền tảng triết học của Khổng Tử. Trong chương 1, chúng ta đã biết ông coi "chính danh" là cơ sở tất yếu của việc cải cách đạo đức và chính trị. "Danh" được coi là quan trọng như thế, là vì chỉ có từ chúng mới phát hiện ra tất cả "then chốt" hoặc "phôi" của mọi sự vật, hoạt động và chế độ. Theo logic của Khổng Tử, tất cả các hoạt động, khí vật và chế độ đều bắt nguồn từ "tượng" hoặc "ý tượng", cái "ý tượng" này, trừ phi dựa vào tên gọi của các hoạt động, khí vật và chế độ mà chúng ta biết thì không thể được phát hiện, cũng không thể được lý giải. Chúng ta sắp nghiên cứu học thuyết "ý tượng" của Khổng Tử, là bắt đầu đối xử với nó như "phôi" trong khí vật và chế dộ của chúng ta.

[24] Tôi dùng chữ "phì" để giải thích chữ "ky", vì chữ này bắt nguồn từ chữ "ty" (vi), nó là số kép của "8", sau đây chữ này là biểu thị chữ "phì". Kinh văn chính thống không có chữ "hung", nhưng đây là tôi căn cứ theo bản của Khổng Dĩnh Đạt thời Đường để bổ sung.

Chương 3

Tượng hoặc "ý tượng"

Học thuyết logic quan trọng nhất trong *Kinh Dịch* là học thuyết về tượng. Chữ "tượng" này có một lai lịch rất thú vị. Nó vốn là chỉ một con voi. Hàn Phi (chết năm 233 trước công nguyên) từng thuyết minh về sự phát triển của nghĩa chữ này như sau "Người ta ít thấy con voi sống (vì nó chỉ sinh sản ở các nước "Nam Man"), nên theo hình vẽ mà nghĩ tới nó. Cho nên điều mà mọi người lấy ý để nghĩ tới, đều gọi là tượng" (*Hàn Phi tử, Giải Lão*). Vì thế, tượng chính là ánh tượng hoặc "ý tượng" của mọi người về sự vật. Trong *Kinh Dịch*, chữ tượng được dùng với hai ý nghĩa hơi khác nhau. Ý nghĩa thứ nhất, tượng chỉ là một hiện tượng của giới tự nhiên mà con người chú ý hoặc cảm nhận được, như "thiên tượng" mà chúng ta đã bàn tới (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 11 và Hệ *từ hạ,* 2. Người dịch xét : số chương ở đây dựa theo bản trong *Thập tam kinh chú sớ, Chu Dịch, Chính nghĩa*, có chỗ không thống nhất với tài liệu tác giả trích dẫn, sau đây cũng thế).

Chữ tượng sử dụng rất phổ biến trong *Kinh Dịch* chính là mang ý nghĩa thứ hai. Sáu mươi bốn quẻ đại biểu cho bấy nhiêu tượng hoặc nhiều hơn. Ký tế ䷾ là một quẻ nhưng nó đại biểu cho việc dùng thủy (☵) khắc chế hỏa (☲) để chỉ ý tượng (tượng) "thắng lợi" hoặc "thành công". Lật ngược lại, thì dùng Vị tế ䷿ đại biểu cho ý tượng "gãy đổ" hoặc "thất bại". Tương tự, các quẻ khác cũng tượng

trưng ý tượng như vậy, như quẻ Khiêm (䷎ biểu thị núi ở dưới đất), quẻ Dự (䷏ biểu thị sấm sét xuất phát từ dưới đất, để chỉ ý tượng sự việc đột nhiên biến cố mau lẹ), quẻ Tùy (䷐ biểu thị sấm sét trong đầm), quẻ Mông (䷃ biểu thị dưới núi có dòng suối chảy ra, để chỉ ý tượng nguồn nước) vân vân. Phần nhiều các tượng đều có "ý tượng" phát triển thêm hoặc "tá dụng" của chúng, ví dụ quẻ Càn ☰ đại biểu cho trời cao, hình thức ䷀ sáu vạch liền của nó tượng trưng sự hoạt động, đồng thời cũng có những ý nghĩa phát triển thêm như vua, cha.

Những "ý tượng" ấy từ đâu mà ra? Chúng xuất phát từ tâm tư của thánh nhân thời cổ "Trời ban tượng (tượng hiểu theo nghĩa thứ nhất)..., thánh nhân theo đó đặt ra tượng (ý tượng)" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 11). "Thời cổ họ Bào Hy làm vua thiên hạ, ngẩng lên thì nhìn tượng trên trời, cúi xuống thì xem phép dưới đất, xem văn của chim thú cùng sự phù hợp của đất đai, gần thì xét ở mình, xa thì xét ở vật, từ đó bắt đầu vạch ra tám quẻ, lấy đó thông với đức của thần minh, phân chia tình của muôn vật" (*Chu Dịch, Hệ từ hạ,* 2). "Thánh nhân đã nhìn thấy sự sâu kín trong thiên hạ, mà nghĩ cách hình dung, tạo ra hình tượng phù hợp với vật, nên gọi là tượng" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 6, 12). "Thánh nhân lập ra tượng để tỏ hết ý" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 12).

Đủ thấy, các loại "ý tượng" của Khổng Tử vốn là các loại hiện tượng của giới tự nhiên. Thánh nhân thời cổ, nhận những ám thị về hiện tượng ấy, các loại "ý tượng" nảy sinh trong lòng họ, có thể nói là để chế định tượng

quái cho chúng hoặc dùng làm hình thức ký hiệu đại biểu cho tên gọi của rất nhiều sự vật trong thiên hạ [25].

Nhưng cái được coi là quan trọng nhất của "ý tượng" trong logic của Khổng Tử không phải chỉ là làm "ý nghĩa" cho ký hiệu của tượng quái hoặc chữ viết như vậy. "Ý tượng" là thánh nhân thời cổ nghĩ ra và dùng làm hình thức lý tưởng để biểu hiện các loại hoạt động, khí vật và chế độ. Nhìn nhận như thế, có thể nói ý tượng đã làm nảy sinh nghề nghiệp, phát minh và chế độ của con người. Dùng thuật ngữ của Aristotles, ý tượng là "hình tướng nhân" của chúng. Cho nên chúng ta đọc tới đoạn "Nhìn thấy gọi là tượng, hình thù gọi là khí, chế ra và dùng gọi là phép, lợi dụng để ra vào, dân đều dùng gọi là thần" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 11), quan điểm này cũng được nhắc tới trong chương tiết khác "Có hình thù mà ở trên gọi là đạo (tự nhiên), có hình thù mà ở dưới gọi là khí vật,... lấy đó trao cho dân trong thiên hạ gọi là sự nghiệp" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng,* 12).

Từ đó có thể thấy, ý tượng là cái dựa vào khí vật, chế độ và phát minh, sáng tạo của chúng ta. Lịch sử văn minh, theo cách nhìn của Khổng Tử, chính là hoạt động có hệ thống liên tục không ngừng để biến "ý tượng" hoặc

[25] Lối giải thích này không những có thể chứng minh mấy đoạn *Kinh Dịch* đã dẫn ở trên mà còn có thể tìm được chứng cứ từ Đổng Trọng Thư trong "Xuân thu học phái", logic học truyền thống duy nhất của Nho gia giai đoạn đầu thời Hán "Bậc thánh nhân thời cổ cảo nhi số thiên địa gọi là hiệu, gọi mà ra lệnh gọi là danh. Danh là nói tới việc gọi và ra lệnh, hiệu là nói tới việc cảo mà học theo... Đều là gọi hiệu mà đạt ý trời vậy" (*Xuân thu phồn lộ, Thâm sát danh hiệu*).

lý tưởng hoàn mỹ của trời thành khí vật, tập tục và chế độ của con người. Khổng Tử trong một số giải thích về nguồn gốc chế độ của con người rất có ý tứ, cho dù những giải thích ấy không hoàn toàn phù hợp với quan điểm Nhân loại học. Ví dụ, sự phát minh ra cái cày, biểu trưng cho sự mở đầu của nghề nông, nghe nói là dùng quẻ Tốn ☴ (gỗ) chồng lên quẻ Chấn ☳ (sấm, vì thế nên động) để biểu thị sự thêm vào hoặc ám thị ý tượng trưởng thành. Chế độ họp chợ ban ngày để trao đổi thương phẩm và hàng hóa trong nhân dân, nghe nói bắt đầu từ việc dùng quẻ Ly ☲ (lửa, vì thế nên lóe chớp) và quẻ Chấn ☳ (sấm) để biểu thị ý tượng tiếp xúc, va chạm. Việc dùng súc vật đã được thuần hóa để thồ chở vật nặng được coi là lấy từ quẻ Chấn ☳ (sấm) chồng lên quẻ Đoài ☱ (đầm lầy) đại biểu sự khải thị về ý tượng nghỉ ngơi. Phát minh về thuyền và mái chèo nghe nói là bắt nguồn từ quẻ Tốn ☴ (gió hoặc gỗ) chồng lên quẻ Khảm ☵ (nước) tượng trưng cho ý tứ vận động. Tập tục dùng quan tài, mồ mả mai táng người chết đại khái xuất phát từ quẻ Tốn ☴ (gỗ) dưới quẻ Đoài ☱ (đầm lầy) đại biểu cho ý tượng che lấp hoặc giả lan tràn. Càng xảo diệu hơn là lối giải thích về sự phát minh ra chày cối và sách vở, dù rằng chúng có chỗ quá rắc rối phức tạp và khiên cưỡng nói theo. Sự phát minh ra chày cối nghe nói bắt đầu từ quẻ Chấn ☳ (sấm) chồng lên quẻ Cấn ☶ (núi) để biểu thị một khái niệm ("Tiểu quá") tức chuyển động trên một loại sự vật không thể tự chuyển động. Việc phát minh ra sách vở để thay thế lối "thắt nút dây" có thể lấy từ quẻ Đoài ☱ (đầm) chồng lên quẻ Càn ☰ (trời), đại biểu

cho ý tượng mưa to, nó ám thị khái niệm từ trên thi hành phổ cập xuống dưới (*Chu Dịch*, *Hệ từ hạ*, 2) [26].

Quan điểm tương tự cũng tràn ngập toàn bộ những lời thêm vào của Khổng Tử. Cái gọi là "Tượng truyện" chia ra phụ vào sáu mươi bốn quẻ (Phụ lục 3) là các phát minh máy móc, nghi thức tôn giáo, quy phạm đạo đức, tập tục truyền thuyết đều có "hình tướng nhân" về mặt ý tượng của chúng thuyết minh cụ thể trong học thuyết này. Vì thế chúng ta đọc thấy các câu "Thiên hành kiện, Càn ䷀, quân tử dĩ tự cường bất tức" (Trời đi rất mạnh, là quẻ Càn, người quân tử vì thế tự cường không thôi). "Sơn hạ xuất tuyền, Mông ䷃, quân tử dĩ quả hạnh dục đức" (Dưới núi có suối phun ra, là quẻ Mông, người quân tử vì thế quả quyết nuôi đức). "Địa trung hữu thủy, Sư ䷆, quân tử dĩ dung dân súc chúng" (Trong đất có nước, là quẻ Sư, người quân tử vì thế thu dung nhân dân súc tụ mọi người). "Địa thượng hữu thủy, Tỷ ䷇, tiên vương dĩ kiến vạn quốc, thân chư hầu (Trên đất có nước, là quẻ Tỷ, Tiên vương vì thế dựng ra vạn nước, thân ái chư hầu). "Địa trung hữu sơn, Khiêm ䷎, quân tử dĩ biều đa ích quả, xứng vật bình thi" (Trong đất có núi, là quẻ Khiêm, người quân tử vì thế rút chỗ nhiều thêm chỗ ít, cân nhắc vật ban cho đều). "Sơn thượng hữu thủy, Kiển ䷦, quân tử dĩ phản thân tu đức" (Trên núi có nước, là quẻ Kiển, người quân tử vì thế xét mình sửa đức). "Trạch thượng hữu thủy, Tiết ䷻, quân tử dĩ chế số độ, nghi đức hạnh" (Trên đầm có nước, người quân tử vì thế chế số độ, nêu đức hạnh).

[26] Xem lời giải thích của Lai Cách về chương này, trong *Đông phương dịch Thánh thư* (Thánh thư phương Đông), quyển 16, tr. 382 – 385

Còn có rất nhiều chương tiết có thể dẫn ra như thế. Nhưng tôi nghĩ các trích dẫn trên đây đã đủ nói rõ về học thuyết cho rằng hoạt động vốn có của loài người, những chế độ và phát minh của chúng ta, đều bắt nguồn từ tượng hoặc "ý tượng" này. Phía sau những tưởng tượng kỳ lạ ấy, phía sau lớp áo ngoài gần như thần bí ấy, chúng ta không thể không nhìn thấy điều đó khiến toàn bộ triết học của Khổng Tử có thực tiễn đầy sinh khí và lý tưởng nhân văn chủ nghĩa. Lý tưởng ấy tương đồng với lý tưởng vì sự tiến bộ và hoàn thiện của nhân loại mà tìm hiểu bí mật của tự nhiên ở Bacon[*]. Đúng như triết học của Bacon đạt tới đỉnh điểm về phương diện học thuyết "hình thức", tôi tin Nho gia lấy học thuyết tượng hoặc "ý tượng" làm trung tâm. Tìm hiểu đối tượng hoặc "ý tượng" cũng chính là tìm hiểu "tự nhiên sinh tự nhiên" (natura naturans) mà Bacon nói, cho dù không phải về tất cả mọi sự vật, thì ít nhất cũng là tìm hiểu tượng hoặc "ý tượng" của các sự vật do chính con người sáng tạo – tức hoạt động, khí vật và chế độ của con người. Nhưng sự so sánh hai hệ thống ấy phải dừng lại ở đây, vì khái niệm về "ý tượng" của Khổng Tử gần với Aristotles hơn chứ không phải là khái niệm về "hình thức" của Bacon. "Ý tượng" là "hình tướng nhân" của sự vật và chế độ. Người ta thấy gỗ nổi trên mặt nước thì phát minh ra thuyền, thấy mưa trên trời rơi xuống thì nghĩ tới ý tượng ban phát đồng đều cho tất cả, từ đó phát minh ra sách vở để thay thế việc thắt nút dây. "Y nhìn cánh đồng, nhưng lúc nhìn, y lại thấy là vườn hoa" [27],

[*] Nguyên bản là "Bồi căn", tức Roger Bacon (khoảng 1220 – 1292), nhà triết học, bác học người Anh.

[27] Ngũ đức bố lý kỳ, *Lịch sử đích mục đích* (Mục đích của lịch sử), tr. 89

chính là "ý tượng" về vườn hoa đã xác định cánh đồng phải trở thành cái gì. Theo ý nghĩa ấy, hình tướng nhân không những là nhân tố động lực mà còn là nhân tố mục đích.

Khổng Tử có thể cũng rất gần với Bacon, nên đối với khoa học tự nhiên, ông cho rằng những thay đổi đều bắt đầu từ nhân tố tích cực (dương, cương), dấy lên tác động thúc đẩy đối với nhân tố tiêu cực (âm, nhu). Nhưng vì đối với chế độ và quan hệ của con người ông rất hứng thú mà chưa phát triển hết mức khía cạnh khoa học ấy trong hệ thống của ông, mà ông nghĩ chính từ hàng loạt hiện tượng biến hóa tự nhiên ấy sinh ra hàng loạt "ý tượng", các "ý tượng" ấy lại trở thành hàng loạt hình tướng nhân cho các phát minh và chế độ của loài người. Ở đây, Khổng Tử tựa hồ nhất trí với khuynh hướng phổ biến đương thời, khuynh hướng ấy là chê bai những gì của con người mà tán dương những gì của tự nhiên. Lão Tử chủ trương phế bỏ tất cả chế độ văn minh trên đời, vì chúng là do con người làm ra, không phải là tự nhiên. Khổng Tử cũng là một người ca ngợi "cái đạo tự nhiên" và "vô vi nhi trị", nhưng ông lại là một nhà cải cách, một nhà chính trị thực tế. Vì thế ông có ý điều hòa "chủ nghĩa tự nhiên" của người đồng thời với nhiều quan điểm về lịch sử của ông. Ông quy các khí vật, chế độ vốn có của con người về nguồn gốc tự nhiên, mà cho tất cả sự hỗn loạn về đạo đức, chính trị đương thời là vì ý nghĩa và mục đích giữa chúng với tự nhiên đã dần dần tách rời, để đạt tới mục đích nói trên. Tự nhiên chính là lý tưởng. Nhiệm vụ của nhà cải cách, nhà chính trị là phải phát hiện lại loại lý tưởng ấy làm tiêu chuẩn để chấn chỉnh hàng loạt hình thức suy bại trong hiện trạng đương thời.

Học thuyết về tượng, như trong mấy trang đầu trên kia đã nói, là rất quan trọng, vì nó cung cấp cơ sở cho học thuyết về danh của Khổng Tử mà chúng ta đã luận thuật ở chương một. Trong *Kinh Dịch*, "ý tượng" là dùng ký hiệu hoặc quẻ hình ba vạch hoặc sáu vạch để biểu thị, đúng như chúng ta đã chỉ ra, những ký hiệu hoặc quẻ ấy có thể là một loại ký hiệu văn tự ngôn ngữ đến nay đã tiêu vong. Hiện tại tương đương với quẻ là tên gọi hoặc chữ [28]. Tên gọi được coi là quan trọng bậc nhất, vả lại còn cho rằng tên gọi đúng (danh chính) là một sự chuẩn bị tất yếu trong việc cải cách xã hội và chính trị, vì chúng là những ký hiệu tốt nhất về ý tượng, vì các ý tượng đến nay có thể truy nguyên, khôi phục được chỉ tồn tại nơi chúng. Vì thế ý vị của việc chính danh là khiến cho ý nghĩa của tên gọi theo ý tượng vốn có mà chúng thể hiện mà chỉ ra những gì chúng phải chỉ ra. Lúc ý nghĩa của tên gọi nhất trí với ý tượng vốn có của chúng, thì danh mới "chính", "danh chính" thì "ngôn thuận", nếu không thì "việc không thành" [29].

[28] Xem bài *Tự tự* trong đại tự điển *Thuyết văn* của Hứa Thận. Cơ hồ không cần nêu ra, những "chữ" vốn có không những là danh từ và đại từ, vả lại những "từ loại" đều là "danh". Trịnh Khang Thành, nhà chú thích Khổng học vĩ đại nhất thời Hán cũng nói "Ngày xưa gọi là danh, ngày nay gọi là tự".

[29] Về quan hệ về danh của học thuyết "ý tượng", có thể đọc thêm Phụ lục 1, tiết 6 chương 2 – vì nguyên văn có rất nhiều chỗ khó hiểu, nên trong chương ấy tôi không giải thích. Người dịch xét : trong đó tác giả nói chương ấy ông không phiên dịch là *Chu Dịch, Hệ từ hạ*, tiết 6 mà ông nói, theo thứ tự trong bản in thông hành hiện nay (như *Thập tam kinh chú sớ*) thì là chương 5.

Chương 4
Từ hoặc phán đoán

Ngoài học thuyết "ý tượng", *Chu Dịch* còn bao hàm một lý luận logic quan trọng, đó chính là lý luận về từ. Chúng ta nghiên cứu từ, ắt phải bắt đầu từ việc khảo cứu hai vấn đề. Thứ nhất, một mệnh đề hoặc từ Trung văn khác với mệnh đề hoặc từ phương Tây tương đương ở chỗ hệ từ. Hệ từ trong logic phương Tây có địa vị hoàn toàn quan trọng, nhưng trong mệnh đề Trung văn lại bị tỉnh lược, vị trí của nó là dùng sự ngừng lại ngắn để biểu thị. Vì thế "Socrate là một người" trở thành "Socrate, người vậy". Về mặt kết cấu, nói theo lời Tuân Tử (chúng ta sẽ nói tới hệ thống logic của ông sau) thì một mệnh đề hoặc từ là "gồm các tên gọi có thật khác nhau để bàn một ý" (*Tuân Tử, Chính danh*). "Lửa cháy", "Platon viết *Yến hậu thiên*", "Ngày mai có thể có tuyết" vân vân, đều có hình thức từ thích đáng thế này: chúng đều là "gồm các tên gọi để bàn một việc". Trong logic phương Tây, tất cả quầng sáng bí ẩn phát sinh chung quanh hệ từ chính là bị tiêu trừ như thế [30].

[30] Xem thêm Thomas Hobes "Nhưng có một số dân tộc, hoặc giả nói một cách khẳng định là có một số dân tộc không có động từ tương đương is của chúng ta. Nhưng họ dùng một danh từ đặt phía sau một danh từ khác để tạo thành mệnh đề, ví dụ không nói Người là một động vật có đời sống, mà nói là Người, một động vật có đời sống, vì thứ tự của loại danh tự ấy có thể tỏ rõ quan hệ giữa chúng, nó cũng phù hợp, hữu dụng với triết học, giống như dùng động từ is để liên kết" (*Triết học nguyên lý*, thiên 1, chương 3, tiết 2) cũng có thể xem thêm *Logic* của Mục lặc, quyển 1, chương 4, tiết 1.

Vấn đề cần khảo cứu thứ hai còn quan trọng hơn, vì nó dính líu tới tính chất của từ. Chữ "từ" trong Trung văn gồm chữ "từ" (chỉnh đốn, chỉnh lý) và chữ "tân" (tội hành) ghép thành, vốn dùng chỉ lời "phán từ" hoặc "phán quyết" của hình quan. Có một số từ trong *Kinh Dịch* thậm chí còn gọi là "tượng" [31], nên về ý nghĩa từ là sự phán đoán và đoán định sự vật. Vì thế sau đây tôi dùng từ "từ" chứ không dùng từ "mệnh đề"

Trong *Kinh Dịch* có hai loại từ: **1.** Tượng hoặc "Bốc từ". **2.** Hào từ hoặc "Hào phán đoán". Cái trước là "Nói về hình tượng", cái sau là "Nói về biến hóa" của quẻ (*Chu Dịch, Hệ từ hạ*, 3).

a. Trong nguyên văn các văn bản cổ, như tôi đã nói tới, sáu mươi bốn quẻ có số quái từ như nhau. Ví dụ, từ của quẻ Khiêm (䷎) nói "Khiêm, hanh, quân tử hữu chung" (Khiêm, hanh thông, người quân tử được trọn vẹn), từ của quẻ Dự (䷏) nói "Dự, lợi kiến hầu hành sư" (Dự, lợi cho việc đặt quan dùng quân), từ của quẻ Hàm (䷞) biểu thị trên núi có đầm, nói "Hàm, hanh, lợi trinh, thú nữ cát" (Hàm, hanh thông, lợi trinh, lấy vợ tốt).

b. Hào từ có ba trăm tám mươi bốn điều, đó là số mục điều tuyến hoặc khế cơ của hào. Sau đây là vài ví dụ. Điều tuyến thứ năm của quẻ Hằng (䷟) là một điều bị

[31] Chữ tượng gồm phần [彑] (đầu con heo) thêm chữ thỉ [豕] (con heo) hợp thành, nghĩa gốc là "bước đi của con heo". Trong *Kinh Dịch*, chữ tượng được giải thích là "tài" (tài năng), nó vốn là thế, vả lại đến nay vẫn đồng nghĩa với chữ qua (cắt) và chữ tài (cắt ra), chính là từ decide trong tiếng Anh (nguyên bắt nguồn từ từ Latinh decidere - đoán định*) đó là ngữ nguyên của chữ này. Lưu Hiến nói: Tượng là đoán.

động (Người dịch xét: tức từ dưới tính lên, điều thứ năm đại biểu cho "âm" của "tính nhu" hoặc "đứt đoạn" của "Khôn", cũng gọi là "hào âm") chiếm cứ vị trí quan trọng, thì có hào từ như sau "Hằng kỳ đức, trinh, phụ nhân cát, phù tử hung" (Giữ đức hằng, trinh, phụ nữ thì tốt, đàn ông thì hung). Điều tuyến cuối cùng của quẻ Ký tế (䷾) biểu thị đỉnh cao của thành công, hào từ nói "Nhu kỳ thủ, lệ" (Ngập hết đầu, nguy). Điều tuyến thứ năm của quẻ Khiêm (䷎), tượng trưng đức tính "khiêm cung" mà ở vị trí vương giả, hào từ nói "Bất phú, dĩ kỳ lân, lợi dụng xâm phạt, vô bất lợi" (Không giàu vì láng giềng, lợi cho việc đánh dẹp, không đâu không thắng).

Khổng Tử nói "*Kinh Dịch* có tượng (ý tượng) [32], lấy đó biểu thị, đặt ra hệ từ, lấy đó để nói rõ" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 11). Quẻ là thay cho sự "hiển thị" chính mình, cung cấp cho người quan sát một loại ký hiệu ý tượng thích hợp, nhưng muốn có sự "trình bày", có sự nói rõ về nó, thì từ là không thể thiếu. "Thánh nhân lập ra tượng để tỏ hết ý... Đặt ra hệ từ ở đó để nói hết lời" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 12). Vậy từ trình bày những gì? "San bằng lớn nhỏ [33] giữ nơi quẻ, biện luận cát hung giữ nơi từ... Cho nên quẻ có (phân biệt) lớn nhỏ, từ có (trần thuật) khó dễ. Từ đều chỉ vào chỗ của nó (quẻ hoặc hào)" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 3).

[32] Bản hiện nay in là "Tứ tượng" tôi cho rằng đây là một sự lầm lẫn, vì "Tứ tượng" trong đoạn dưới không có ý nghĩa.

[33] Chỉ tính phổ biến và tính đặc thù.

Từ những câu này, chúng tìm tới một định nghĩa về từ (định nghĩa chức năng): "Từ chỉ ra xu hướng của một sự vật sẽ đi về phía nào", nó "phân biệt cát hung". Chúng ta nêu ví dụ về quái từ trước "Khiêm, hanh, quân tử hữu chung" (Khiêm, hanh thông, người quân tử được trọn vẹn). Ở đây lời từ nói "Khiêm có ý là thành công" (hay giải thích ngắn gọn trực tiếp "Khiêm là hanh"), chỉ ra một số sự tình quan hệ với quẻ Khiêm: nó biểu thị nó sẽ dẫn tới cái gì, tức nêu ra quan hệ giữa nó với sự vật khác. Nó chỉ ra xu hướng của quẻ Khiêm sẽ đi về đâu. Hãy cho chúng tôi nêu thêm một ví dụ về hào từ để dẫn chứng thêm một bước. Hào thứ nhất của quẻ Khiêm (䷎) có hào từ như sau "Sơ lục (tức vạch đứt đoạn ở dưới cùng), khiêm khiêm quân tử, dụng thiệp đại xuyên, cát" (Sơ lục, bậc quân tử đã khiêm lại khiêm, dùng qua sông lớn, tốt). Đây là vạch đứt đoạn mang tính bị động ở dưới cùng, nên biểu thị đã khiêm lại khiêm. Nhưng đó không phải bản thân vạch ấy, cũng không phải tên của nó (Sơ lục) nói với chúng ta bất cứ quan hệ và xu hướng nào của nó, cần phải có một hào từ nói cho chúng ta biết nó hiển thị điều gì và có chức năng gì.

Như vậy, quẻ biểu thị "ý tượng" là tĩnh, hào biểu thị một tầng ý tượng của nó cũng là tĩnh, mà từ thì có thể nói là thông qua việc biểu thị xu hướng và quan hệ của chúng mà chỉ ra cái "động" hay hoạt động của tượng và hào. Chính trên ý tưởng này, Khổng Tử cho rằng có thể dùng từ để đoán định cát hung (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 3 và 12). Khổng Tử nói "Cát hung là nói sự được mất" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 3). Chính vì tất cả cát hung đều dựa vào chỗ xấu tốt của hoạt động, nên từ biểu thị quan hệ và xu hướng của loài người

mới trở thành công cụ hữu dụng bảo đảm cho hành vi chính xác và thành công của họ. Nó giúp chúng ta đưa ra được suy đoán, lại có thể chỉ đạo quá trình hành động của chúng ta. Cho nên Khổng Tử nói "Cái sâu kín nhất của thiên hạ nằm trong quái, cái khuyến khích hành động của thiên hạ nằm trong từ" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 12 và 6).

Như vậy, chân đề cơ bản của từ là chú trọng vào thực tế. Nó cho biết xu hướng của sự vật, chỉ rõ cát hung, từ đó "khuyến khích hành động của thiên hạ". Tóm lại, đó chính là ý nghĩa điển phạm bao hàm trong từ của *Kinh Dịch*. Khổng Tử nói "Cho nên quân tử sắp hữu vi, sắp hành động, hỏi đó (tức từ trong *Kinh Dịch*) mà lấy lời, thì mệnh trời tới như bóng theo hình, bất kể chỗ xa gần sâu kín, đều biết tất cả" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 10).

Đó chính là ý nghĩa điển phạm bao hàm trong từ của *Kinh Dịch*. Nó phải trở thành chuẩn tắc cho hành vi. Nó vô cùng giống cái được gọi là "phán đoán thực tế" (34): đoán định phải làm gì. Chúng ta có thể nghĩ rằng điển phạm của từ mà Khổng Tử suy xét đương thời là thuộc về một quyển sách bói toán thời cổ: mục đích của một quyển sách bói toán thời cổ chính là nói cho mọi người biết họ phải làm gì. Nhưng chúng ta cũng nên nhớ rằng, trừ những người hoàn toàn không mê tín, còn đối với bất cứ người xưa nào thì một quyển sách mang tính chất bói toán như *Kinh Dịch* cũng giống như một trước tác khoa học đối với chúng ta hiện tại, cũng có tác dụng hoàn toàn tương đồng.

(34) "Ví dụ, ở đây có một mệnh đề hình thức như sau: M. N. nên làm như thế này, mà làm như thế càng tốt đẹp, sáng suốt, thận trọng, chính xác, phù hợp, kịp thời, có lợi hơn vân vân, đó chính là cái tôi gọi là điển hình cho phán đoán thực dụng". Đỗ Uy, *Logic thực nghiệm*, tr. 335.

Một trước tác hiện đại, ví dụ về y học, cũng bao hàm điển phạm của từ trong *Kinh Dịch*. Nó cho độc giả biết làm thế nào để quan sát triệu chứng của các bệnh tật khác nhau, làm thế nào để đề phòng hoặc chữa trị chúng vân vân. Tương tự, *Kinh Dịch* căn cứ vào cái mà nó thấy, nói cho người đọc biết về phương hướng hành động của họ và kết quả có thể xảy ra, giúp họ chọn lựa con đường chính xác, tránh khỏi con đường sai lầm. Thời đại của Khổng Tử khác với của Uy liêm Osrel và Karl Penrson(*), cũng hoàn toàn không phải vì người sau không cần tới sự giúp đỡ của chuẩn tắc về hành vi cũng sống được, mà vì chuẩn tắc về hành vi đặt cơ sở trên tri thức đúng đắn và các nguyên tắc mà khoa học thực nghiệm đã chứng minh, mà những nguyên tắc ấy của người xưa chỉ là sự biểu đạt rõ ràng của trí tuệ dân gian và tư tưởng tiên nghiệm. Vì thế, Khổng Tử đưa ra thuyết minh đầu tiên về từ trong *Kinh Dịch* như sau "Thánh nhân lấy đó rửa lòng, lui về cất giấu chỗ kín đáo, cùng lo chuyện cát hung với dân... Thần nhờ biết mà tới, biết nhờ cất mà đi,... cho nên hiểu rõ về đạo trời mà xét nguyên ủy trong dân, nên dấy vật thần (chỉ *Kinh Dịch*) mà dùng trước dân" (*Chu Dịch, Hệ từ thượng*, 10). Cho nên, chính vì khái niệm lý tính chủ nghĩa và tiên nghiệm về nguồn gốc của từ chứ không phải bản thân điển phạm của từ khiến *Kinh Dịch* khác với các thư tịch khoa học hiện đại [35].

(*) Nguyên bản là "Uy liêm Áo tư ngõa đặc", tức William Osrel (1849-1919), nhà khoa học Anh và "Ca nhĩ Bì nhĩ tốn", tức Karl Penrson (1857-1936), nhà toán học, triết học Anh.

(35) Khái niệm từ của Khổng Tử không giới hạn trong điển phạm về từ của một quyển sách xem bói, về điểm này chúng ta sẽ thấy khi nói tới vấn đề chính từ ở chương 5.

Chương 5
Chính danh và chính từ

Trong việc nghiên cứu logic của Khổng Tử chúng ta bắt đầu từ học thuyết chính danh là vấn đề trung tâm của Nho gia. Chúng ta cũng đã đọc thấy trong *Kinh Dịch* câu "Xử lý chuyện của cải cần chính từ, cấm dân làm bậy, đó gọi là nghĩa" (*Chu Dịch, Hệ từ hạ*, 1). Chúng ta cũng từng chỉ ra việc chính danh là tôn chỉ tối hậu trong việc xây dựng lại quan hệ xã hội lý tưởng trên đời, làm cho tới mức vua ra vua, tôi ra tôi, cha ra cha, con ra con. Hiện chúng ta phải nghiên cứu xem Khổng Tử tính làm cách nào để thực hành nhiệm vụ chính danh và chính từ.

I

Một người đọc hiện đại có thể cảm thấy trong mệnh đề "Xử lý chuyện của cải cần sửa lời nói cho đúng, cấm dân làm bậy" có mang yếu tố triết học pháp trị, mục tiêu mà loại học thuyết ấy muốn thực hiện trên thực tế chính là mục tiêu mà hiện tại chúng ta gọi là "lập pháp". Logic của Khổng Tử quả thật đã cung cấp một cơ sở lâu đời cho logic của Pháp gia [36] về sau, nên cách giải thích ấy hoàn toàn không phải không chính xác, nhưng ở đây cũng cần chỉ ra rằng những nét đặc sắc trong kết cấu xã hội của thời đại Khổng Tử đã ngăn cản ông đề xuất một triết học pháp trị, khiến ông chuyển qua một hướng khác để tìm kiếm cách thức ứng dụng học thuyết của ông.

[36] Xem thiên 4, chương 5.

Thời đại Khổng Tử vẫn chịu ảnh hưởng của một số nguyên tắc đặc biệt của chế độ phong kiến phân phong. Nói chung, xã hội phân chia thành hai tầng lớp: "quân tử" hoặc "người bậc trên" và "tiểu nhân", tức tầng lớp "đặc quyền" và tầng lớp không có đặc quyền. "Đặc quyền" ở đây là dùng với ý nghĩa từ nguyên. Chỉ có bình dân, thương nhân, nông dân, nông nô vân vân mới phải chịu sự thống trị của pháp luật, họ cấu thành tầng lớp không có đặc quyền. Quý tộc, quan lại và sĩ [37] làm thành tầng lớp đặc quyền, tức tầng lớp có thể được miễn không tuân theo pháp luật. Tầng lớp sau này không chịu sự thống trị của pháp điển mà chịu sự tiết chế của cái gọi là "lễ". "Lễ" là một bộ phép tắc lễ nghi rõ ràng xác định – một loại "lễ pháp". "Quân tử" dùng lễ để điều tiết hành vi của chính họ, còn pháp điển có ngũ hình cho tới "ba ngàn" cấp bậc thì chỉ thích hợp để áp dụng cho thứ dân [38]. Hai loại đạo đức như thế, phân chia xã hội ra loại "quân tử" chỉ chịu sự tiết chế của lễ pháp và "tiểu nhân" hoặc thứ dân bị dùng sự khủng bố của hình phạt để thống trị, khiến cho quan niệm "pháp trị" vô cùng không được hoan nghênh, vì nó rất không cao thượng. Khổng Tử chưa bao giờ nghĩ rằng

[37] Trước Khổng Tử, "sĩ" đã không còn chỉ là một tầng lớp quân sự. Lúc ấy đã nảy sinh một tầng lớp kẻ sĩ hình thành từ thị dân, tuy họ chiếm ưu thế về số lượng, nhưng hoàn toàn giống với loại sĩ ở Đại Bất Lệ Điên bao gồm cả tước La tân đức lạp nạp đặc – Thái qua nhĩ và tước sĩ và tước Ước hàn – Pháp lan sĩ.

[38] Trong *Lễ ký* (quyển 1), chúng ta đọc thấy "Lễ không tới kẻ thứ nhân, hình phạt không lên tới bậc đại phu". Cũng có thể xem thêm *Tuân Tử, Phú quốc* "Từ kẻ sĩ trở lên ắt dùng lễ nhạc để tiết chế, còn thứ nhân bách tính thì phải dùng hình pháp để khống chế".

pháp trị là một công cụ cải cách hữu hiệu. Ông nói "Lấy chính trị mà dẫn dắt, lấy hình phạt để san bằng, thì dân không có tội nhưng vô sỉ; lấy đức độ mà dẫn dắt, lấy lệ nghi để san bằng, thì dân biết liêm sỉ mà có khuôn phép" (*Luận ngữ*, *Vi chính*, 3). Nhưng Khổng Tử biết, một "thánh vương không đội mũ miện" như ông vào lúc thiên hạ đã chia cắt thành mấy trăm quốc gia mà đế quốc trung ương đã suy sụp không làm gì được mà muốn xây dựng một chuẩn tắc phổ biến về lễ pháp là chuyện không thể. Ông thẳng thắn cho rằng những lễ nghi phép tắc dùng để thống trị thiên hạ ấy phải xuất phát từ "thiên tử", tức xuất phát từ hoàng đế (*Luận ngữ, Quý thị*, 2).

Vậy thì Khổng Tử dùng cách gì để thực hành việc "chính danh" – một nhiệm vụ mà ông cho rằng là tất yếu đối với việc cải cách chính trị và đạo đức như vậy? Câu trả lời là: Phải cẩn thận xem xét, mà còn phải sử dụng chữ và từ trong sách nghiêm ngặt ngay thẳng, để tiện gởi gắm các phán đoán về luân lý, giống như pháp quy của một quốc gia đáng khen chê thì khen chê. Quan điểm ấy đối với một người đọc phương Tây nhất định thể hiện rõ tính chất ảo tưởng và không thể đứng vững. Nhưng tư tưởng ấy đối với tư tưởng của người Trung Quốc, đặc biệt là đối với sự phát triển của khoa học lịch sử ở Trung Quốc lại có ảnh hưởng rất to lớn. Đó chính là tư tưởng mà Khổng Tử mong muốn thể hiện trong một bộ sách tên là *Xuân thu*.

II

Xuân thu là một bộ biên niên sử của nước Lỗ, bao gồm ghi chép trong thời gian hai trăm bốn mươi hai năm (722 –480 trước công nguyên). Thoạt nhìn, nó giống như

bộ biên niên sử khô khan nhất từ khi có sử đến nay. Ví dụ chúng ta đọc thấy:

> "(Trang công) Năm thứ mười mùa xuân, tháng giêng theo lịch vua, công đánh bại quân Tề ở Trường Thược. Tháng hai, công đánh Tống".

Nhưng từ những tài liệu sớm nhất có thể tin cậy mà chúng ta biết, *Xuân thu* lại có ý chỉ sâu xa hơn nhiều so với bề ngoài khô khan của nó. Cho nên Mạnh Tử nói:

> "Đời loạn đạo suy, thuyết tà việc dữ dấy lên, có tôi giết vua, có con giết cha, Khổng Tử sợ, bèn làm sách *Xuân thu*" *(Mạnh Tử, Đằng Văn công hạ).*

Lại nói:

> "Khổng Tử làm xong sách *Xuân thu,* mà loạn thần tặc tử sợ" *(Mạnh Tử, Đằng Văn công hạ).*

Công Dương truyện, Tự cũng nói:

> Phu tử làm sách Xuân thu làm gì? Ngăn mối loạn, về đường chính, không gì gần bằng sách *Xuân thu*" [39].

Bây giờ xin để chúng tôi khảo sát vài đặc điểm khiến *Xuân thu* trở thành một trước tác "khiến loạn thần tặc tử sợ" và chủ ý ở chỗ "ngăn mối loạn, về đường chính".

Một, *Xuân thu* hoàn toàn không phải là một niên biểu ghi chép sự kiện theo ngày tháng, nó có ý nghĩa logic sâu xa. Điểm này có thể nhận ra qua một điều mục nổi tiếng nhất cho tới lời chú thích điều mục này của ba nhà chú thích lớn nhất đầu tiên của Khổng học. Điều mục ấy vốn là:

> "(Hy công) Thập hữu lục niên xuân, vương chính nguyệt, Mậu thân sóc, vẫn thạch vu Tống, ngũ. Thị nguyệt, lục ích

[39] Xem thêm Tư Mã Thiên, *Sử ký, Thái sử công tự tự* và Đổng Trọng Thư, *Xuân thu phồn lộ.*

thoái phi, quá Tống đô" (Hy công, năm thứ mười sáu mùa xuân, tháng giêng theo lịch vua, ngày sóc Mậu thân, vẫn thạch rơi xuống nước Tống, có năm tảng. Tháng ấy có sáu con chim nghịch bay ngược, qua ngang đô thành nước Tống).

Tả truyện nói "Thạch" (đá) là "tinh (lưu tinh – sao băng)", sáu con chim nghịch bay ngược là vì gió mạnh khác với bình thường. Phía dưới là lời giải thích của Công Dương "Tại sao trước nói vẫn rồi sau nói thạch? Vì vẫn thạch là ghi điều nghe được, nghe thì cảm thấy sâu xa, nhìn thì là đá, xét thì là năm... Tại sao trước nói sáu rồi sau nói chim nghịch? Vì sáu con chim nghịch bay ngược là ghi điều nhìn thấy, nhìn thì là sáu, xét thì là chim nghịch, xét tiếp thì là bay ngược". *Cốc Lương truyện* chú thích cũng thú vị như thế "(Vẫn thạch vu Tống, ngũ). Vẫn trước mà thạch sau, vì sao vậy? Vì biết rơi trước rồi biết là đá sau. Rơi xuống trong địa giới nước Tống, nên viết tiếp là Tống. Sau cùng mới ghi số, là lời ghi chuyện rải rác, xử lý bằng tai... Sáu con chim nghịch bay ngược, qua ngang đô thành nước Tống thì ghi số trước, là lời ghi chuyện tập trung, xử lý bằng mắt... Bậc quân tử đối với sự vật, không có chút nào cẩu thả mà thôi. Đối với việc đá và chim nghịch còn dùng hết lời lẽ, huống hồ là đối với việc người sao? Cho nên nếu lời lẽ về năm tảng đá, sáu con chim nghịch không được sắp xếp, thì vương đạo không dấy được vậy".

Việc sử dụng chữ nghĩa tinh tế, nghiêm cẩn, có kiến thức trở thành đặc điểm thứ nhất của sách *Xuân thu*. Tính quan trọng của nó về mặt ngôn ngữ học là rất rõ ràng: nó ảnh hưởng tới ngôn ngữ từ cả hai mặt trái ngược, vì nó nhấn mạnh cách dùng từ thận trọng, nghiêm cẩn,

nó hướng tới một quan điểm văn hiến máy móc, cổ hủ. Ý nghĩa logic của nó có hai mặt: thứ nhất là khiến ý nghĩa nghiêm cẩn trong ngôn ngữ thành công cụ cải tiến logic, thứ hai, đúng như mấy câu sau cùng của đoạn trích từ sách *Cốc Lương* trên đây đã cho thấy rõ ràng, tính nghiêm cẩn về ngôn ngữ ấy chính là một bộ phận chủ yếu trong triết học logic của Khổng Tử.

Hai, những việc lớn trong *Xuân thu* không những được ghi chép với ngôn ngữ nghiêm cẩn, mà còn được phán đoán về mặt luân lý. Các phán đoán ấy hàm chứa trong việc dùng từ. Ví dụ trong sách có ba mươi sáu sự kiện quốc quân bị Thái tử, đại thần hoặc người trong nước giết chết. Xin chú ý phương pháp ghi chép khác nhau về vài vụ giết vua:

a. "(Lỗ Ẩn công) năm thứ tư tháng ba, Châu Hu nước Vệ thí quân Hoàn công".

b. "Tháng chín, người Vệ giết Châu Hu (y thông qua việc thí quân nói trên mà trở thành kẻ thống trị nước Vệ) ở đất Bộc (một thành nhỏ thuộc nước Trần, một nước nhỏ cạnh nước Vệ)".

c. "(Văn công) năm thứ nhất, mùa đông tháng mười ngày Đinh mùi, Thế tử nước Sở Thương Thần thí quân là Quân".

d. "(Văn công) năm thứ mười, mùa đông, nước Cử giết vua là Thứ Kỳ".

e. "(Thành công) năm thứ mười, mùa xuân tháng giêng theo lịch vua, ngày Canh thân, nước Tấn thí quân là Châu Bồ".

f. "(Tuyên công) năm thứ hai, mùa thu tháng chín ngày Ất sửu, Triệu Thuẫn nước Tấn thí quân là Di Cao".

Trong sáu sự kiện nói trên, điều (b) dùng từ "giết", vì bản thân kẻ thống trị bị giết cũng là một kẻ giết người cướp ngôi. Còn năm điều còn lại đều dùng từ "thí", chỉ việc "giết một người có thân phận cao hơn". Trong các ví dụ (a), (c) và (f), kẻ giết người bị theo thứ bậc nêu đích danh để làm rõ tội lỗi. Trong ví dụ (f), những ghi chép chi tiết cho chúng ta biết rằng kẻ giết người thật sự không phải là Triệu Thuẫn mà là Triệu Xuyên, cháu ông ta, ở đây quy tội về người trước là tỏ ý chê trách ông ta, vì là chính khanh của nước ấy mà ông ta không xét xử cháu mình. Trong ví dụ (b), "người Vệ" là một danh hiệu thay thế, vì ông vua bị giết chết là kẻ đáng chết, Châu Hu không xứng đáng làm "vua của họ", vì y không phải là nhà vua hợp pháp, vả lại còn nói tới nơi y chết - "ở đất Bộc", vì người Vệ đã không có khả năng thảo phạt một kẻ giết người cướp ngôi mà cần tới sự giúp đỡ của một nước láng giềng. Trong các ví dụ (d) và (e), việc thí quân tuy do các đại thần gây ra, nhưng có sự phân biệt giữa nước Cử và nước Tấn, để tiện nói rõ hình phạt giết chết hai kẻ thống trị đáng bị trừng phạt kia thật ra là điều nhân dân mong mỏi.

Loại ý định gởi gắm phán đoán luân lý qua việc giống như chỉ "bình giá" sự kiện lịch sử như thế có lẽ là đặc điểm nổi bật nhất trong nguyên tác sách *Xuân thu*. Đáng tiếc là lúc chúng ta có được trước tác ấy hiện nay, thì rất có khả năng nó không còn hoàn toàn là nguyên tác nữa. Trong các văn bản hiện nay, nó chứa đựng rất nhiều

những phán đoán luân lý chống báng nhau. Những chỗ mâu thuẫn ấy đại khái là do người sau gặp phải sự chống đối của các “hào môn”có quyền thế ở nước Lỗ nên không thể không sửa đổi (là ai thì chúng ta không biết). Luận cứ có sức mạnh nhất để bảo vệ cách nói này là đa số những chỗ mâu thuẫn có liên quan đều là những sự thật phát sinh ở bản quốc của Khổng Tử.

Ba, thống nhất với hai nguyên tắc nêu trên, *Xuân thu* nỗ lực thể hiện lý tưởng chính trị của tác giả về chế độ đẳng cấp phong kiến phân phong hoàn mỹ dưới quyền lực tập trung của thiên tử nhà Chu trước kia. Vì thế, trong *Xuân thu*, mở đầu mỗi năm đều dùng cụm từ “Xuân, vương chính nguyệt” (Mùa xuân, tháng giêng theo lịch vua), lịch vua ở đây muốn nhắc nhở mọi người chú ý tới cái uy quyền từng được thừa nhận phổ biến trong khắp thiên hạ ấy. Ngoài ra, tuy đất đai mà nhiều quốc gia khai thác được đã rộng lớn hơn rất nhiều so với lãnh địa của hoàng đế, tuy trong số đó có những nước như Sở và Ngô đã sớm tiếm hiệu xưng là “vương”, nhưng *Xuân thu* thủy chung vẫn gọi họ bằng danh hiệu mà hoàng đế phong cho họ đầu thời phong kiến phân phong. Vì thế Sở vương vẫn là “Sở tử”, Ngô vương vẫn là “Ngô tử”, mà vua một nước nhỏ yếu như nước Tống vẫn được gọi là “Tống công”. Vả lại đúng như điều “Thiên hạ có đạo thì việc lễ nhạc chinh phạt từ thiên tử ban ra” (*Luận ngữ*, *Quý thị* 2) mà Khổng Tử tin tưởng, ông bày tỏ sự phản đối chê trách đối với việc một nước đánh nước khác đương thời, ghi chép trong *Xuân thu* dùng từ “xâm” (lấn) và “công” (đánh), chỉ có một số rất ít cuộc chiến tranh do các quốc quân lãnh

đạo được thiên tử phê chuẩn về danh nghĩa mới dùng từ "chinh phạt".

Như vậy, thông qua phương pháp đặc biệt – **1.** Sử dụng ngôn ngữ nghiêm cẩn. **2.** Gởi gắm phán đoán về mặt luân lý, **3.** Phân biệt địa vị xã hội – sự thật trong *Xuân thu* đã được Khổng Tử dùng để thể hiện học thuyết "chính danh, chính từ" và "Ngăn mối loạn, về đường chính" của ông. Lịch sử cho chúng ta biết ông không thành công trong việc thực hiện chí hướng ban đầu. Nhưng đó là một đề tài không thuộc chuyên luận này. Tôi nói tới *Xuân thu*, mục đích là nói rõ động cơ làm hình thành cơ sở của học thuyết logic mà *Kinh Dịch* gói ghém. Đó là một động cơ chú trọng thực tiễn "Ngăn mối loạn, về đường chính". Khổng Tử cho rằng then chốt của việc giải quyết vấn đề này nằm ở chỗ dùng "danh" và "từ" để tiến hành xây dựng lại tư tưởng xã hội. Từ ngữ phải biểu đạt được sự vật và chế độ thực tế đã tách rời nguồn gốc ban đầu một cách đáng đau xót, mà chúng vẫn phải cố gắng tiếp cận với "ý tượng" hoặc "lý tưởng" (lý của sự vật phải là thế nào). Mệnh đề phải trở thành "phán đoán" chân thực hoàn toàn đúng đắn và ngay thẳng để tiện "khuyến khích hành động của thiên hạ" và "cấm dân làm bậy".

Thiên 3
MẶC ĐỊCH VÀ LOGIC CỦA HỌC PHÁI ẤY

Quyển 1
MỞ ĐẦU
I

Trong thời gian hai mươi lăm năm từ khi Khổng Tử chết (478 trước công nguyên) đến cuối thế kỷ IV trước công nguyên, những tư liệu văn hiến nguyên thủy về triết học có thể tin cậy được còn lưu lại đến ngày nay cho chúng ta rất ít. Cố nhiên, theo cách nhìn truyền thống, cũng có một số lớn thư tịch do mấy đại đệ tử và môn đồ của Khổng Tử soạn ra. Nhưng e không có nhà nghiên cứu nào từng trải qua sự học tập về hiệu khám nghiêm túc và "hiệu khám cấp cao" dám thừa nhận các tài liệu ấy đích xác thuộc về thời kỳ mà nhiều người nhận định. Vấn đề ấy và vấn đề chúng ta muốn thảo luận ở đây có quan hệ với nhau không lớn, vì bất kể loại tài liệu ấy có xác thực hay không, thì chúng cũng ít có hoặc không có tác dụng giúp đỡ gì trong việc lý giải sự phát triển phương pháp triết học của thời đại ấy. Nếu có ngoại lệ, thì đó là *Xuân thu* do Công Dương và Cốc Lương đệ tử của Tử Hạ soạn và *Đại học* cùng lời bình luận về *Trung dung* của Tăng Tử đệ tử của Khổng Tử, song ngay các trước tác ấy cũng có cống hiến rất ít đối với lịch sử logic học cổ đại ở Trung Quốc. Lời bình chú của Công Dương và Cốc Lương chỉ có

thể dùng để xiển dương học thuyết chính danh của Khổng Tử đã thảo luận qua trong thiên 2 sách này. *Đại học* và *Trung dung* thì quan trọng hơn, đó hoàn toàn không phải vì bản thân giá trị của chúng, mà vì chúng dấy lên một hoặc nhiều tác dụng về mặt phương pháp cho Lý học thời Tống Minh trong rất nhiều thế kỷ về sau.

Những tư liệu không phải Khổng học trong thời kỳ này còn lưu lại đến ngày nay cho chúng ta cũng rất ít. Các trước tác loại *Án Tử Xuân thu* và *Liệt Tử* chắc chắn không thể thuộc vào thời kỳ này. Thiên 7 sách *Liệt Tử* đại khái bao hàm luân lý học "Epikouros" của học phái Dương Chu rất có thể tin cậy. Nhưng các trước tác ấy đối với mục đích hiện tại của chúng ta đều không có chút giá trị nào.

Trước tác duy nhất có giá trị là tập luận văn *Mặc Tử* gồm 53 thiên, tức học thuyết mà Mặc Địch truyền giảng, tuy nó cũng không tránh khỏi bị người sau xuyên tạc sửa chữa. Song theo tôi thấy, trong 53 thiên ấy không có thiên nào do chính Mặc Địch viết ra. Phần lớn quyển sách này, từ thiên 8 tới thiên 26 và từ thiên 28 tới thiên 30, do rất nhiều ghi chép cấu thành, đại khái là do Mặc gia thời kỳ đầu ghi chép về căn bản học thuyết của Mặc Địch. Các thiên 38, 39 và 40 bao gồm lời lẽ và dật sự ngày thường của Mặc Địch, các thiên này nếu không phải toàn bộ thì ít nhất cũng là phần lớn có thể được coi là của Mặc gia thời kỳ đầu ghi chép về việc làm và lời lẽ của Mặc Địch. Các thiên từ 43 tới 53 luận thuật về cách tăng cường phòng bị và giữ thành, đại khái cũng có thể coi như trên. Các thiên 3, 4, 5, 6, 7, 27, 31, 41 và 42 là người sau biên soạn từ những việc làm và lời lẽ không hoàn chỉnh của Mặc Địch. Mấy chương sau của sách

này sẽ nghiên cứu chi tiết các thiên từ 32 tới 37, được coi là trước tác về sau hoặc của phái Mặc gia mới. Trong các thiên 1, 2, ngoài những thuyết giáo đạo đức cổ hủ của Nho gia (không phải Mặc gia), thì không có gì.

Đối với văn tập nổi tiếng này, ở đây chúng ta không thể hiệu khám chi tiết và khảo chứng nghiêm ngặt. Ở đây, chúng ta cũng không thể khảo xét thật nhiều vấn đề giống như tín điều như trong kinh thánh Tân ước có liên quan với các thiên sau, tức các thiên 8 –10, 11 – 13, 14 – 16, 17 – 19, 23 – 25, 28 – 30, các thiên này chỉ là dùng hình thức ba bước chuyển thay đổi từ ngữ, rất nhiều chỗ lặp đi lặp lại mà viết thành. Trong một thời gan dài văn tập này bị Nho gia đối địch coi thường, kết quả tạo ra rất nhiều sai sót trong nguyên bản, ở đây chỉ nói thế là đủ. Nhưng gần 140 năm nay, cuộc vận động chấn hưng học thuyết thời cổ rộng rãi khiến trước tác này thu hút sự chú ý của các học giả, vả lại sau khi có bản chú thích của Tất Nguyên xuất bản năm 1784, *Mặc Tử* được sự hiệu khám và khảo chứng bổ ích của rất nhiều nhà huấn hỗ học như Trương Huệ Ngôn, Vương Niệm Tôn, Vương Dẫn Chi, Du Việt và Tôn Di Nhượng. Trước tác của Tôn Di Nhượng tiên sinh xuất bản năm 1907 tập hợp các chú giải của người trước và của chính ông, đến nay vẫn là bản tốt nhất.

II

Có lẽ Mặc Địch là nhân vật vĩ đại nhất đã xuất hiện trong lịch sử Trung Quốc, nhưng đến tận thế kỷ XX vẫn chưa có ai viết lại tiểu sử của ông. Trong *Sử ký* [40], sử gia

[40] Dịch âm là *Historycal Records*.

vĩ đại Tư Mã Thiên chỉ có 24 chữ ghi chép mơ hồ về Mặc Địch. Trong *Mặc Tử* xuất bản năm 1907, Tôn Di Nhượng đã căn cứ vào những ghi chép trong thư tịch đương thời cùng các chứng cứ tìm được ngay trong sách *Mặc Tử* mà viết ra *Mặc Tử truyện lược* [41]. Tôn tiên sinh cho rằng đại khái Mặc Tử sinh trong thời kỳ Định vương (hoặc Trinh Định vương, 468 – 441 trước công nguyên) chết, cuối đời An vương (401 – 376 trước công nguyên). Tôn tiên sinh cho rằng rất có thể Mặc Địch chết sau năm 381 trước công nguyên, vì trong thiên 1 sách *Mặc Tử* có nhắc tới cái chết của tướng quân Ngô Khởi nổi tiếng vào năm ấy.

Nhưng thời điểm ấy xem ra là có vấn đề. Trước hết, các thiên 1, 27 và 41 sách *Mặc Tử* làm cơ sở cho lập luận của Tôn tiên sinh rất có thể do người sau biên soạn hoặc mang dấu vết sửa đổi rất rõ ràng. Ngoài ra, trong *Lữ thị Xuân thu* (chương 3 thiên 14) cũng nói tới cái chết của tướng quân Ngô Khởi, trong đó có một chi tiết trực tiếp mâu thuẫn với lập luận của Tôn tiên sinh. Ở đây chúng ta biết vào năm Ngô Khởi chết, Mạnh Thắng thủ lĩnh hoặc "Cự tử" [42] của Mặc gia và đệ tử của ông tất cả 185 người đã chết trong thành mà ông nhận nhiệm vụ phòng thủ. Trước khi chết Mạnh Thắng đã phái hai đệ tử tới chỗ một Biệt Mặc giả khác là Điền Tương Tử, lại giao cho Điền Tương Tử làm "Cự tử" Mặc gia. Từ đó suy ra, trước năm 381 trước công nguyên, học phái Mặc gia đã trở thành một đoàn thể có tổ chức, có điều lệ, vả lại đã lưu hành

[41] Xem Tôn Di Nhượng, *Mặc Tử gian hỗ, Mặc Tử Hậu ngữ thượng*.

[42] Xem phần dưới, chương 3.

chế độ "truyền giao chức vụ" (apostolic succesion). Những chuyện như thế thì người sáng tạo ra học phái này không thể hoàn thành trong lúc còn sống. Vì thế, kết luận hợp với logic là Mặc Địch đã chết từ trước năm 381 trước công nguyên rất lâu.

Ngoài ra, từ *Đàn cung* [43] chúng ta còn biết người thợ mộc nổi tiếng Công Thâu Bàn từng tham gia tang lễ của mẹ Quý Khang tử, mà việc Công Thâu Bàn từng gặp gỡ Mặc Tử là có đủ chứng cứ để chứng minh. Chúng ta biết Quý Khang tử chết năm 468 trước công nguyên, còn cha ông ta chết năm 492 trước công nguyên [44]. Mà rất có thể mẹ ông ta chết trong khoảng giữa hai thời điểm ấy, đại khái là khoảng năm 480 trước công nguyên. Ý tứ ở đây là Công Thâu Bàn phải khá lớn tuổi mới có thể ứng dụng tài khéo của ông vào khu mộ địa mẹ Quý Khang tử, vì thế ít nhất ông cũng phải ra đời trước đó hai mươi năm, cũng chính là trước sau năm 500 trước công nguyên. Mặc Địch là người đồng thời với ông cũng có thể ra đời vào khoảng thời gian ấy.

Vì thế chúng ta có thể đưa ra kết luận là Mặc Địch đại khái sống trong thời gian 500 – 420 trước công nguyên.Ông là người nước Lỗ, tức cùng nước với Khổng Tử, vì thế ông có tiếp xúc với học phái của Khổng Tử. Sau khi Khổng Tử chết, học phái của Khổng Tử phổ biến ra cả bảy nước. Theo ghi chép của một số tài liệu, quả thật ông từng theo học với Khổng Tử.

[43] Xem Tôn Hy Đán, *Lễ ký tập giải*, sách 2, *Lễ ký, Đàn cung thiên.*

[44] *Xuân thu Tả thị truyện*, Chiêu công năm thứ 3 và năm thứ 27.

Về sau, Mặc Địch bất mãn về việc Nho gia nhiệt tâm với việc sắp xếp tập tục, lễ nghi và đạo đức truyền thống thành một cái khuôn rườm rà rắc rối quy định các quan hệ giữa người với người và mọi phương diện hành vi cử chỉ của con người. Ông lại rất có khí phái tôn giáo, chán ghét chế độ cũ kỹ sùng bái tổ tiên mà lại chạy theo sự xa xỉ lãng phí trong việc tiệc tùng tống táng của Nho gia thời kỳ đầu, song quá nửa bọn họ là kẻ theo thuyết vô thần hoặc nhiều lắm là theo thuyết bất khả tri [45]. Ông cũng không thể tiếp thu thuyết định mệnh của Nho gia, loại lý luận ấy đề cao "Sống chết có số, phú quý do trời" [46]. Ông phản đối nhất là việc Khổng phái cứ huênh hoang ra vẻ, không nghĩ tới hậu quả thực tế của tín niệm, lý luận và chế độ [47].

Vì thế ông xây dựng một học phái mới, đây là học phái duy nhất ở Trung Quốc thời cổ lấy tên người sáng lập gọi tên học phái, tức "Mặc gia". Vì trong ngôn ngữ Trung Quốc, cho dù là học phái của Khổng Tử cũng chưa được gọi là "Khổng Tử học phái", mà gọi là "Nho". Là một hệ thống tư tưởng, Mặc gia có rất nhiều điểm chung với chủ nghĩa công lợi và chủ nghĩa thực tế (chúng ta sẽ thảo luận tới ở mấy chương sau).

Nhưng Mặc Địch không chỉ là một nhà triết học mà còn là một người khai sáng tôn giáo. Quả thật, có thể nói

[45] Bản thân Khổng Tử cũng là một người theo thuyết bất khả tri. Xem *Luận ngữ, Tiên tiến*, 11.

[46] *Luận ngữ*, Nhan Uyên, 5.

[47] Về lời phê bình Nho gia của Mặc Địch, xem *Mặc Tử*, các chương 40, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 14, 15. Chương 31 có tên *Bài Nho* (Nho tức Nho gia) là ngụy tạo (đây là nguyên chú của Hồ Thích, thứ tự là theo sách *Mặc Tử*).

ông là người Trung Quốc duy nhất thật sự khai sáng ra một tôn giáo. Vì Đạo giáo quyết không phải do Lão Tử sáng lập, Nho gia trở thành một loại tôn giáo cũng không phải do Khổng Tử lập ra, nhưng Mặc gia từng là một tôn giáo thịnh vượng có đông đảo tín đồ. Là một tôn giáo, giáo nghĩa của Mặc gia phủ định Thuyết định mệnh, lại cho rằng việc cá nhân được cứu rỗi là nhờ mình ra sức làm điều thiện. Nó tin vào sự tồn tại của linh hồn và quỷ thần, tin linh hồn và quỷ thần có trí tuệ và sức mạnh để khen thưởng người lành, trừng phạt kẻ ác ở trần gian. Nó lấy "thiên chí" (chí trời) làm tín điều cơ bản, đó chính là "kiêm ái" (yêu thương tất cả). Loại giáo nghĩa lợi nhân chủ nghĩa ấy phủ nhận nguyên tắc tình cảm hậu với người thân mà bạc với kẻ sơ của Khổng Tử.

Nét đặc sắc nổi bật nhất của Mặc gia là chủ nghĩa cấm dục, tín đồ của nó sống một cuộc sống giản dị chất phác, mặc áo vải thô, làm lụng vất vả, tự mình đè nén, bài bác âm nhạc, chôn cất tiết kiệm, để tang ngắn ngày.

Là một loại tôn giáo lấy học thuyết "kiêm ái" làm cơ sở, Mặc gia phê phán chiến tranh (phi công). Câu chuyện mà rất nhiều tư liệu nhắc tới dưới đây khắc họa rất rõ tinh thần của Mặc gia và tính cách của người sáng lập nó. Người thợ mộc giỏi nhất nước Sở là Công Thâu Bàn vừa chế tạo ra một loại thang máy dùng để đánh thành, Sở vương chuẩn bị tấn công nước Tống. Mặc Địch được tin, từ nước mình đi luôn mười ngày mười đêm tới đô thành nước Sở, mặt bị nắng hun đen nhẻm, giày rách chỉ còn chân không. Ông không sao gặp được người thợ giỏi kia để thuyết phục, để Công Thâu Bàn nhận thức được sự

nghiệp của ông ta là bất nghĩa. Sau đó ông gặp được Sở vương, chỉ ra để thí nghiệm khí giới công thành vừa phát minh ra mà tiến hành chiến tranh xâm lược đã bất nghĩa lại bất lợi, vì thế thuyết phục được Sở vương. Người thợ giỏi nhất nước kia nói với ông: "Trước khi gặp ông, tôi muốn được nước Tống. Sau khi gặp ông, cho tôi biết được nước Tống là bất nghĩa, tôi không làm nữa". Mặc Địch đáp "Trước khi Địch gặp ông, ông muốn được nước Tống. Sau khi Địch gặp ông, cho ông biết được nước Tống là bất nghĩa, ông không làm nữa, là tôi cho ông nước Tống đấy. Ông mà làm việc nghĩa, Địch sẽ cho ông cả thiên hạ" [48].

Có lẽ những lời khen ngợi Mặc Tử đáng tin cậy nhất là lời của những người phê phán ông. Mạnh Tử từng chê trách lời thuyết giáo của Mặc Địch là muốn khiến người ta sống cuộc sống của cầm thú, ông nói "Mặc Địch kiêm ái, vuốt tóc sải chân, cứ có lợi cho thiên hạ là làm" [49]. Một người phê phán khác là Trang Tử nói "Lúc sống thì chịu vất vả, khi chết thì bị bạc bẽo, đạo ấy quá hà khắc, khiến người ta lo, khiến người ta buồn, khó mà thi hành được... Chống lại lòng người thiên hạ, thiên hạ không chịu nổi. Tuy riêng Mặc Tử theo được, nhưng thiên hạ thì sao?... Tuy nhiên, Mặc Tử quả thật là người tốt trong thiên hạ, có cầu cũng không được, tuy thân hình khô đét cũng không bỏ chí, là bậc tài sĩ vậy" [50].

(48) *Mặc Tử, Tăng vấn thiên.*

(49) *Mạnh Tử, Tận tâm chương cú thượng.*

(50) *Trang Tử, Thiên hạ thiên.*

III

Trong gần hai thế kỷ (430–230 trước công nguyên), Mặc gia tựa hồ có số lượng tín đồ đông nhất. Hàn Phi (? - 233 trước công nguyên) cho chúng ta biết: cái học nổi tiếng trên đời là Nho (tức học phái của Khổng Tử) Mặc [51]. *Lữ thị Xuân thu* nhờ Lữ Bất Vi (? – 235 trước công nguyên) tán trợ mà hoàn thành nói đệ tử môn đồ của Khổng Tử và Mặc Tử đông đảo, đầy rẫy trong thiên hạ [52]. Tôn Di Nhượng trong quyển *Mặc Tử nhàn thoại* của ông đã nêu ra tên họ các tín đồ Mặc gia được ghi chép trong các thư tịch. Trong danh sách ấy có 15 đệ tử của Mặc Địch, ba phái đời thứ ba, một phái đời thứ tư của Mặc gia, ngoài ra có 13 nhân vật Mặc gia khác không sao khảo chứng được hệ phổ [53].

Hàn Phi cho rằng sau khi Mặc Địch chết có phái Mặc gia của Tương Lý thị, có phái Mặc gia của Tương Phù thị, có phái Mặc gia của Đặng Lăng thị [54]. Sự phát triển của Mặc gia dường như có hai hướng khác nhau, một mặt nó xây dựng thành tổ chức tôn giáo, đặt ra "Cự tử" làm thủ lĩnh [55]. Việc tuyển chọn Cự tử dường như là do người tiền nhiệm chỉ định lúc sắp chết. Về mặt tôn giáo, Mặc gia bao quát học thuyết lý luận chủ yếu của Mặc Địch, ví

[51] *Hàn Phi Tử, Hiển học thiên.*

[52] *Lữ thị Xuân thu, Đương tạp thiên.*

[53] *Mặc Tử phụ lục* (nguyên chú của Hồ Thích là "Sách 8"), Phụ lục 3 và Phụ lục 6, cái sau là thu thập những giáo nghĩa chưa hoàn chỉnh còn sót lại của họ.

[54] *Hàn Phi Tử, Hiển học thiên* và *Trang Tử, Thiên hạ thiên.*

[55] *Trang Tử, Thiên hạ thiên* và *Lữ thị Xuân thu, Thượng đức thiên.*

dụ tư tưởng kiêm tương ái, giao tương lợi, tư tưởng bài bác số mệnh, tin tưởng quỷ thần, chủ nghĩa cấm dục, tiêu dùng tiết kiệm, chôn cất tiết kiệm, tư tưởng bài bác âm nhạc, phản đối nghệ thuật ưu tú, tư tưởng bài bác tấn công, phản đối chiến tranh vân vân.

Một mặt khác, đã xuất hiện loại Mặc gia khoa học và logic khác với loại trên. Loại này được gọi là Biệt Mặc [56]. "Biệt Mặc, dùng lời bàn về cứng và trắng, giống và khác để chống nhau, dùng lời bàn về chẵn và lẻ như nhau để cãi nhau", câu nói trên của Trang Tử thủy chung vẫn chưa đạt được tới một sự lý giải chính xác. Tôi nghiên cứu *Mặc Tử* từ thiên 32 tới 37 nên hiểu rằng Biệt Mặc có liên quan tới học thuyết về tâm lý và logic. Họ phân tích quá trình nhận thức của con người, phát hiện ra quá trình nhận thức của mọi người đối với trắng và cứng hoặc rắn là không như nhau, nhận thức của chúng ta về "đá cứng và trắng" và hai quá trình ấy đều không như nhau. Họ thích nghiên cứu số học và hình học. Quan trọng nhất, họ là người sáng lập ra một phương pháp khoa học phát triển cao là lấy nguyên tắc dị đồng làm cơ sở. Họ đã phát hiện ra phương pháp "hợp nhất sự giống và khác", vả lại còn có khái niệm khá hiện đại về cách diễn dịch và quy nạp.

Như chúng ta sẽ thấy rõ, Biệt Mặc là các nhà khoa học, logic học và triết học vĩ đại. Sự phát triển của học phái mới này không thể nảy sinh trong thời gian từ giữa thế kỷ IV trước công nguyên trở về trước. Việc nghiên cứu trước tác của Mặc gia cho phép tôi kết luận như thế,

[56] *Trang Tử, Thiên hạ thiên.*

tức các thiên từ 32 tới 37 sách *Mặc Tử* là của học phái mới này. Trước hết, phong cách trong sáu thiên này khác với bộ phận chủ yếu của sách *Mặc Tử*. Thứ hai, trong thiên 37 có từ "Mặc giả" xuất hiện hai lần, mà trong mấy thiên này thì không hề nhắc tới Mặc Địch. Thứ ba, nó hoàn toàn không có màu sắc siêu tự nhiên hay thậm chí mê tín, mà điều đó thường xuất hiện trong giáo nghĩa về luân lý tôn giáo của người sáng lập. Không còn gì phải nghi ngờ, tác phẩm này là sản phẩm của một thời đại khoa học. Về tình hình mấy thiên này, ngoài giả định là chúng được viết ra sau khi Mặc Địch đã chết rất lâu – khoảng một trăm năm (400 – 300 trước công nguyên), thì không có cách nào giải thích về sự không nhất trí xuất hiện trong nội dung và luận thuật của trước tác này.

Thứ tư, vấn đề được thảo luận và đặt ra cũng như phương thức trình bày vấn đề trong mấy thiên này hoàn toàn nhất trí với trào lưu biện luận logic trong hai mươi lăm năm cuối cùng của thế kỷ IV trước công nguyên. Quả thật, ngoài việc dựa vào sáu thiên này thì không thể nào lý giải chính xác những nghịch luận kiểu Zenon (*) (Zenoian paradoxes) của Huệ Thi và các biện giả như ông mà thiên cuối sách *Trang Tử* nhắc tới cũng như lý luận của Công Tôn Long còn được bảo tồn trong phần còn sót lại của sách *Công Tôn Long Tử*. Nếu cho rằng Công Tôn Long hoặc tiền bối của ông đương thời là tác giả của mấy thiên này cũng không phải không có khả năng, vì lý luận bao gồm trong *Công Tôn Long Tử* hiện tại từ thiên 1 tới

(*) Nguyên bản là "Chi nặc" tức Zénon (khoảng 490 – 430 trước công nguyên), nhà triết học Hy Lạp cổ đại.

thiên 6, đều có thể tìm thấy trong mấy thiên này, có lúc là giống nhau về thực chất, vả lại thường thấy hơn là cả những chữ sai cũng hoàn toàn tương đồng [57]. Bất kể thế nào, việc quy mấy thiên này vào thời đại Huệ Thi và Công Tôn Long (nửa đầu thế kỷ III trước công nguyên là thời gian thịnh vượng của họ) là không thể sai lầm [58].

Biệt Mặc là một học phái nghiên cứu khoa học và tìm hiểu sâu về logic, đại khái thịnh vượng trong khoảng thời gian từ 325 đến 250 trước công nguyên. Đây là học phái tư tưởng phát triển logic khoa học trong phương pháp quy nạp và diễn dịch duy nhất ở Trung Quốc. Nó còn đề xuất nhận thức luận làm căn cứ cho việc phân tích tâm lý học. Nó kế thừa truyền thống coi trọng hiệu quả thực tiễn của Mặc gia, phát triển phương pháp thực nghiệm. Vì trong sáu thiên mà chúng ta nói tới ở trên từng phát hiện ra việc dùng kính lồi để thí nghiệm và rất nhiều công thức về lực học, quang học.

Nhưng vào nửa cuối thế kỷ III trước công nguyên, sự phát triển của học phái này dường như đã rơi vào tình trạng ngưng trệ. Đến cuối thế kỷ ấy, các phái Mặc gia đều biến mất, sự biến mất tới mức triệt để như thế khiến cho Tư Mã Thiên khi viết bộ *Sử ký* vĩ đại của ông vào cuối thế kỷ II trước công nguyên đã không sao xác định rốt lại Mặc gia là đồng thời hay sau Khổng Tử [59].

[57] Xem chương 6 ở sau.

[58] Năm 1790 Uông Trung trong *Mặc Tử tự* đã có quan điểm này, nhưng bài *Tự* ấy không nói ra.

[59] *Sử ký*, quyển 74, *Mạnh Tử Tuân Khanh liệt truyện*.

Mặc gia hoàn toàn biến mất có thể vì mấy nguyên nhân. Thứ nhất, học thuyết kiêm ái và phi công của nó không thích hợp với nhu cầu của thời đại. Thế kỷ III trước công nguyên là thế kỷ đại chiến, mà cuộc đại chiến ấy rốt lại khiến cho "Chiến quốc" (các nước tham chiến) vốn có bị nước Tần chinh phục. Vì thế, chúng ta tìm thấy trong sách *Quản Tử* (60) một đoạn luận thuật như sau "Bỏ việc binh mà nói thẳng, thì có hiểm trở cũng không giữ được. Kiêm ái mà nói thẳng, thì sĩ tốt sẽ không chiến đấu" (61). Hàn Phi thì thẳng thắn nói một câu giống hệt như Nietzsche (*) "Nên việc không thể dung nhau, thì không cùng đứng. Kẻ giết giặc được thưởng, mà đề cao nết từ huệ; kẻ chiếm thành được tước lộc, mà tin theo thuyết kiêm ái... Nếu làm như thế thì không thể làm cho nước yên ổn hùng mạnh được" (62).

Thời kỳ chiến tranh ấy cũng bất lợi cho việc nghiên cứu khoa học và suy tư triết học. Những người mà quốc gia coi trọng là các nhà chính trị giàu kinh nghiệm và các nhà quân sự có tài. Hãy để chúng tôi trích dẫn lời Hàn Phi "Cái có lợi không phải là cái được dùng, cái được dùng không phải là cái có lợi. Cho nên kẻ làm lụng bớt

(60) Lấy tên Quản Tử, nhà chính trị lớn thế kỷ thứ VII trước công nguyên để gọi trước tác này, nhưng hoàn toàn có thể là trước tác của thế kỷ III, trong đó còn có một số phần bổ sung muộn hơn nữa.

(61) Xem *Chư tử tập giải, Quản Tử*, quyển 21, *Lập chính cửu bại giải* - Người dịch.

(*) Nguyên bản có thêm phiên âm Hoa Hán "Nê thái", tức Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), nhà triết học Đức.

(62) *Hàn Phi Tử, Ngũ đố thiên.*

làm việc, mà kẻ du học ngày càng nhiều, đời loạn là vì thế... Cái gọi là trí, là lời nói vi diệu. Lời nói vi diệu thì bậc thượng trí cũng khó mà biết được... Nên kẻ tấm cám không đủ no thì không cần tới thịt béo, kẻ áo quần không lành lặn thì không chờ có gấm thêu. Việc trị nước ngày nay, chuyện trong dân gian, đàn ông đàn bà đều biết rõ thì không làm, mà hâm mộ lời nói của bậc thượng trí, trái hẳn với việc trị nước. Nên lời nói vi diệu không phải là cái dân cần" (63).

Vì thế, Mặc gia xây dựng trên cơ sở chủ nghĩa công lợi bị chịu tổn thất, cũng vì thế mà suy sụp. Dưới thời nhà Tần, Mặc gia và Nho gia đều gặp tai họa. Sách vở của họ và trước tác của Nho gia đều cùng bị đốt. Sau khi nhà Hán (206 trước công nguyên – 220) dựng lên không lâu, Nho gia rất mau lẹ phục hưng. Nhưng Mặc gia lại bị Nho gia và Pháp gia cùng chống đối, vì thế không sao phục hưng.

(63) *Hàn Phi Tử, Ngũ đố thiên.*

Quyển 2
LOGIC CỦA MẶC ĐỊCH

Chương 1
Phương pháp chủ nghĩa ứng dụng(64) (*)

Có lần Diệp công Tử Cao hỏi Khổng Tử về việc chính sự (Hỏi "Kẻ khéo làm chính sự là thế nào?") (65), Trọng Ni đáp "Kẻ khéo làm chính sự là làm cho người xa gần lại, phép cũ mới ra"(66). Mặc Địch bình luận về cuộc trò chuyện ấy như sau "Diệp công Tử Cao không biết hỏi mà Trọng Ni cũng không biết đáp. Diệp công Tử Cao há lại không biết kẻ giỏi chính sự là làm cho người xa gần lại, phép cũ mới ra sao? Cho nên ông ta muốn hỏi là phải làm thế nào. Khổng Tử thì lại không nói điều người ta không biết, mà lại nói điều người ta đã biết" (67).

(64) Hồ Thích trong *Trung Quốc triết học sử đại cương* gọi phương pháp triết học của Mặc Tử là chủ nghĩa ứng dụng, trong quyển này chúng tôi đều dịch từ Pragmatic là "Chủ nghĩa ứng dụng" - người dịch.

(*) Ngô Tất Tố trong *Mặc Tử* dịch là "Chủ nghĩa thực nghiệm".

(65) Nội dung đoạn này đều dẫn từ *Mặc Tử, Canh trụ thiên*. Để giữ gìn sự liền lạc tư tưởng trước sau, chúng tôi bỏ đi một câu và dùng dấu ngoặc đơn thêm vào. Mấy câu mở đầu tuy không dùng dấu ngoặc kép, nhưng để văn chương trước sau tương thông, chúng tôi vẫn theo đúng nguyên văn – người dịch.

(66) So với *Luận ngữ, Tử Lộ*, 16, thì câu trả lời là "Cận giả duyệt, viễn giả lai" (Người gần ưa thích, người xa theo về).

(67) *Mặc Tử, Canh trụ*, 10.

Lời bình luận giống như tùy tiện ấy lại nói rất hay về chỗ khác biệt bản chất giữa phương pháp luận của Nho gia và Mặc gia. Nói tóm lại, đó là sự khác biệt giữa "cái gì" và "thế nào", là sự khác biệt giữa việc nhấn mạnh lý tưởng sau cùng và nguyên lý đầu tiên với việc nhấn mạnh bước đi trong quá trình và kết quả. Chúng ta sẽ bắt đầu từ điểm này để nghiên cứu Mặc Tử và logic của học phái ấy.

Đúng như chúng ta đã thấy, Khổng Tử cho rằng phải chính danh, tức từ được dùng phải tương ứng với hàm nghĩa bình thường và lý tưởng của nó, là điều không thể thiếu trong việc xây mới lại đạo đức của xã hội và quốc gia. Cho nên vấn đề của Nho gia là xây dựng một thế giới lý tưởng, tức một thế giới có các quan hệ phổ biến và lý tưởng, để tiện mô phỏng và tiếp cận thế giới hiện thực. Vì thế, Nho gia thời kỳ đầu dốc sức vào hai nhiệm vụ: thứ nhất, như sự thị phạm trong sách *Xuân thu*, dạy người ta cẩn thận với việc dùng chữ trong sách vở, thứ hai là biên tập, chỉnh lý và giải thích các tập tục, quy phạm đạo đức, điển lễ, nghi thức vân vân, khiến chúng trở thành hệ thống về "lễ". Cái "lễ" này tốt nhất là dùng từ "Sittlichkeit" ("luân thường" tức quy phạm thông thường về luân lý) trong tiếng Đức theo quan niệm của Hegel để giải thích. Mục đích của "lễ" là cung cấp cho mọi người một quy phạm về quan hệ lý tưởng, làm chuẩn mực trong hành vi cá nhân và giao tiếp xã hội. Nhưng cái "lễ" được đề cao quá đáng này lại trở thành rườm rà rắc rối không sao chịu nổi, nó quy định nghiêm khắc và cực kỳ rõ ràng về từng phương diện hành vi của mọi người, bao gồm ăn, uống, mặc, ngồi, đứng, đi, nấu nướng, trò chuyện, thức ngủ, bắn

cung, cưới hỏi, chết chóc, viếng tang, tang lễ, chôn cất, khom lưng, khấu đầu, cúng tế, vân vân và vân vân [68].

Hoài Nam tử nói "Mặc Tử học theo nghiệp Nho, thụ nghiệp từ Khổng Tử, cho rằng cái lễ trong đó rối rắm mà không hay, việc chôn cất trọng thể tốn kém mà làm dân nghèo đi, (lâu ngày) thành tổn thương sự sống mà làm hại công việc" [69]. Trong thực tế, Mặc Địch không phải phản đối toàn bộ phương pháp, phản đối việc xây dựng một thế giới có tính phổ biến và nguyên tắc đầu tiên như thế của Nho gia, mà là phản đối phương pháp ít nghĩ tới hoặc không nghĩ tới hậu quả thực tế của họ.

Mặc Địch bất mãn về phương pháp của Nho gia, muốn tìm tới một tiêu chuẩn để kiểm nghiệm sự thật giả và đúng sai của các tín niệm, lý luận, chế độ và chính sách. Ông phát hiện ra tiêu chuẩn ấy tồn tại trong hiệu quả thực tế mà các tín niệm, lý luận vẫn sản sinh ra. Lý luận về "tượng" của Nho gia [70] cho rằng sự vật và chế độ nảy sinh từ tượng thể hiện qua khí cụ, chế độ và nguyên lý về sau. Theo logic ấy, để nắm vững ý nghĩa chân thực của sự vật trước mắt, thì phải tìm ra cái tượng nguyên thủy của tên gọi được mượn để dùng chỉ các sự vật ấy, truy tìm lý tưởng và hàm nghĩa của chúng. Mặc Địch phản đối cách kiến giải ấy, ông cho rằng chế độ, khí cụ và khái niệm của chúng ta

[68] Cách tốt nhất để hiểu rõ chân tướng của đoạn miêu thuật này là đọc *Lễ kinh* do Diệp Cách phiên dịch và *Nghi lễ* do Tư Địch Nhĩ phiên dịch, sách sau tốt hơn, vì chi tiết hơn.

[69] *Hoài Nam tử* là một bộ sách được biên soạn dưới sự giúp đỡ của Hoài Nam vương Lưu An, gồm 21 quyển (*Yếu lược*).

[70] Xin xem thêm chương 3 thiên 2 sách này.

hoàn toàn không phải xuất phát từ cái tượng tiên nghiệm, mà là từ nhu cầu thực tế. Nguồn gốc của chế độ của loài người (loại chế độ này là vấn đề mà Khổng Tử và Mặc gia quan tâm nhất) là xuất phát từ một số mục tiêu hoặc mục đích nào đó, vì những mục tiêu hoặc mục đích ấy, chế độ của loài người mới được sáng tạo ra. Vì thế, để lý giải ý nghĩa của các sự vật ấy thì phải xem chúng có hiệu quả thực tế thế nào, hiệu quả thực tế của chúng tạo ra giá trị thực tế của chúng, đồng thời cũng tạo ra ý nghĩa của chúng.

Thử nêu một ví dụ cụ thể. Mặc Địch nói "(Ta) hỏi nhà nho rằng: Vì sao làm ra nhạc? Đáp: Làm ra nhạc là vì nhạc (chữ nhạc hiện nay phát âm là loh) [*] [71]. Thầy Mặc Tử nói: Ông chưa trả lời tôi. Nay nếu tôi hỏi vì sao làm ra phòng ốc, ông đáp là để mùa đông tránh rét, mùa hè tránh nắng, vả lại còn để phân biệt nam nữ, thì như thế là ông trả lời tôi vì sao làm ra phòng ốc đấy. Còn nay tôi hỏi vì sao làm ra nhạc, ông lại đáp làm ra nhạc là vì nhạc, thế thì cũng như hỏi vì sao làm ra phòng ốc, lại đáp làm ra phòng ốc vì phòng ốc vậy" [72].

[*] Loh là cách đọc chữ "lạc" (vui) theo âm Hoa Hán giọng Quan thoại. Chữ này trong văn ngôn có ba âm đọc là "nhạc" (âm nhạc), "nhạo" (vui vẻ) và "lạc" (vui vẻ). Cho nên câu "Nhạc dĩ vi nhạc dã" (Làm ra nhạc là vì nhạc) trên đây có thể hiểu là "Nhạc dĩ vi lạc dã" (Làm ra nhạc là để vui vẻ). Chú thích dưới đây của Hồ Thích cho thấy ông hiểu đó là phong cách ngôn ngữ của Khổng Tử chứ không phải là chỗ không logic của Khổng Tử như ý tứ của Mặc Tử trong đoạn trên.

[71] Đây là một định nghĩa trong *Lễ kinh*, Khổng Tử rất thích dùng làm định nghĩa từ nguyên học, xem định nghĩa về chính trị trong *Luận ngữ, Nhan Uyên*, 17

[72] *Mặc Tử, Công Mạnh*.

Nói đơn giản, thì kiến giải chủ yếu của Mặc Địch là: ý nghĩa của một chế độ chính là ở chỗ nó có lợi về cái gì, ý nghĩa của mỗi khái niệm, tín niệm hay chính sách cũng chính ở chỗ nó thích hợp với việc sản sinh ra hành vi hay phẩm cách thế nào. Câu trích dẫn sau đây có thể làm luận thuật ngắn gọn rõ ràng về phương pháp của chủ nghĩa ứng dụng của ông “Lời nói đủ để thay đổi việc làm cho tốt hơn là chuyện bình thường, không đủ để thay đổi việc làm cho tốt hơn thì đừng coi là chuyện bình thường, chứ nếu không đủ để thay đổi việc làm cho tốt hơn mà coi là chuyện thường, thì là nói bừa” [73].

Ở đây cần phải nói rõ thêm một điều, là Mặc Địch một mặt kiên trì việc lấy hiệu quả làm tiêu chuẩn duy nhất để đánh giá nguyên tắc và chế độ, mặt khác cũng thường coi trọng tính quan trọng của động cơ của hành vi, động cơ ở đây không chỉ là hy vọng, mà là mục đích dự kiến cần phải vì nó mà ra sức. Cuộc trò chuyện sau đây nói rõ điều này “Vu Mã tử nói với Mặc Tử: Ông kiêm ái thiên hạ cũng chưa thể nói là làm lợi cho thiên hạ, tôi không yêu thương thiên hạ cũng chưa thể nói là làm giặc trong thiên hạ, đều chưa làm tới mức rốt ráo, vậy tại sao ông riêng cho rằng ông đúng mà tôi sai? Mặc Tử nói: Nay ở đây có kẻ đốt nhà, một người xách nước định dập lửa, một người định nhân lúc cháy nhà hôi của, đều chưa làm tới mức rốt ráo, ông

[73] *Mặc Tử, Quý nghĩa* 5. Luận thuật tương tự cũng xuất hiện trong *Canh trụ thiên*, dùng chữ “cử” thay chữ “thiên”, nghĩa hiện tại của chữ “thiên” là “biến” (thay đổi). Nhưng trước kia ý nghĩa của nó là “thay đổi theo hướng tốt hơn”, ví dụ câu trong *Chu Dịch* “Quân tử kiến thiện tắc thiên” (Người quân tử thấy điều thiện thì thay đổi làm theo).

quý người nào? Vu Mã tử nói: Tôi là có ý xách nước dập lửa, chứ không phải có ý nhân lúc cháy nhà hôi của. Mặc Tử nói: Tôi cũng có ý của tôi, nhưng không phải như ý ông" [74].

Sau khi phát hiện ra phương pháp chủ nghĩa ứng dụng, Mặc Địch sử dụng nó xuyên suốt trong toàn bộ học thuyết của ông, khiến nó trở thành cơ sở cho học thuyết của mình, lại thu nhận kinh nghiệm cho nó từ rất nhiều học thuyết phổ biến khác. Lúc bàn về lý luận học thuyết kiêm ái của mình, ông nói "Dùng mà không có hiệu quả, tuy là ta cũng thấy sai. Nhưng lẽ nào có điều hay mà không dùng được" [75].

Chương tiết nổi tiếng sau đây trình bày một cách rõ ràng mà thuyết phục tính chất phương pháp của Mặc Địch:

> "Nay có người mù nói vôi màu trắng, mực màu đen, thì dù là kẻ sáng mắt cũng không thay đổi được. Nhưng đem vật màu đen màu trắng tới bảo người mù chọn lựa mà lấy thì anh ta không thể biết được. Cho nên ta nói người mù không thể biết màu đen màu trắng không phải là nói tới cái tên gọi, mà nói tới việc chọn lựa mà lấy.

Nay điều nhân mà kẻ quân tử trong thiên hạ nói, thì tuy là Võ Thang cũng không thay đổi được. Nhưng đem điều nhân và bất nhân tới bảo người quân tử chọn lựa mà lấy thì anh ta không thể biết được. Cho nên ta nói người quân tử không biết điều nhân không phải là nói tới cái tên gọi, mà cũng là nói tới việc chọn lựa mà lấy" [76].

[74] *Mặc Tử, Canh trụ* 4, xem thêm *Mặc Tử, Quý nghĩa* 2.

[75] *Mặc Tử, Kiêm ái hạ.*

[76] *Mặc Tử, Quý nghĩa* 9.

Lúc tiến hành so sánh việc chọn lựa và hành vi với định nghĩa về tên gọi ấy, Mặc Địch có thể suy nghĩ tới logic của Nho gia, tức trước tiên thử thông qua việc nghiên cứu về tên gọi để phát hiện ra sự vật phải là cái gì, sau đó thử thông qua việc cung cấp một chế độ quan hệ lý tưởng chế tạo cẩn thận và nghiêm ngặt để tiện cải cách trật tự xã hội và chính trị hiện thực. Khổng Tử coi phán đoán là trần thuật về việc làm cái gì và không làm cái gì, đó là đúng đắn. Nhưng vì quy nguyên nhân của phán đoán vào một nguồn gốc tuyệt đối và tiên nghiệm, nên trong thực tế ông và các đệ tử đã đưa ra một mệnh đề phổ biến: sự vật phải thế nào thế nào, mà không nghĩ tới hậu quả của nó. Đúng như một nhà nho về sau đã nói "Theo cái đúng mà không mưu lợi, làm rõ đạo mà không kể công" (77). Kết quả là bản thân mệnh đề phổ biến ấy đã bị coi là mục đích, hoàn toàn không có bất cứ sự kiểm nghiệm chính xác nào về cách thức và nguyện vọng, cũng không có bất cứ tiêu chuẩn nào chỉ đạo về việc ứng dụng trong các tình huống cụ thể. Bởi vì mệnh đề mang tính phổ biến tách rời kết quả thực tế chẳng qua chỉ là từ ngữ rỗng tuếch và trừu tượng, dựa vào sự chỉ dẫn mù quáng của quái tưởng và thiên kiến mà phù hiện hoặc ảo diệt. Trong thực tế nó trở thành hoàn toàn vô nghĩa và vô rách nhiệm giống hệt như định nghĩa về trắng và đen của người mù.

Có thể dùng một phương pháp khác để miêu thuật vấn đề này. Chỗ cống hiến lớn nhất của logic của Khổng Tử là phát hiện ra ý nghĩa của tên gọi, tức "cái dùng để gọi". Nhưng học phái của Khổng Tử không thấy rằng "cái dùng

(77) Lời Đổng Trọng Thư.

để gọi" tách rời khỏi quan hệ thực tế với "cái được gọi" sẽ trở thành rỗng tuếch và hoàn toàn vô nghĩa. Đưa từ "chủ từ" hoặc "cái được gọi" (thực)[78] vào logic Trung Quốc là công lao của Mặc Địch. Mặc gia định nghĩa hai từ ấy là "Cái dùng để gọi là danh, cái được gọi là thực"[79]. Vì thế sau khi miêu tả các vương công đại nhân đương thời hoàn toàn tán tụng điều nghĩa nhưng đồng thời lại tiến hành chiến tranh tàn khốc và mang tính phá hoại, Mặc Địch đã nói "Thế thì có danh ưa thích điều nghĩa chứ không xét tới cái thực. Như vậy giống như người mù cũng biết cái danh đen trắng như mọi người, nhưng không thể phân biệt mọi vật" [80].

Chúng ta rất khó khoa trương tính quan trọng của việc phát hiện ra chủ từ hoặc "cái được gọi" quá muộn màng ấy. Vấn đề của logic Nho gia là vấn đề dùng danh để chính danh, tức thông qua việc xây dựng lại nguồn gốc nguyên thủy và ý nghĩa lý tưởng của danh mà sửa đổi ý nghĩa của cái danh hiện đã cũ kỹ và thoái hóa. Bất cứ học giả ngôn ngữ học hiện đại nào cũng có thể dễ dàng nhận ra ý đồ ấy là vô hiệu. Bởi vì rất rõ ràng là cho dù không nghĩ tới sự khó khăn của một công việc vô cùng giật lùi như thế, thì ý nghĩ nguyên thủy cuối cùng được phát hiện ra của danh từ chẳng qua cũng chỉ hơi hơn từ nguyên học một bậc. Lúc rốt lại chúng ta tìm ra được ý nghĩa nguyên thủy của từ "tượng" là dùng để chỉ "con voi", thì thu hoạch được cái gì hay về logic và đạo đức? Nếu quả thật chúng ta vứt bỏ lối

[78] Ý của chữ "thực" là chỉ "thực thể", thực tại", "sự vật chân thực".

[79] *Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*.

[80] *Mặc Tử, Phi công hạ*. Xem thêm đoạn có liên quan với trích dẫn nói trên trong *Mặc Tử, Quý nghĩa* 9.

tìm hiểu từ nguyên học nghiêm ngặt ấy đi, thì chúng ta cũng không thể không nhờ tới bất cứ ý nghĩa tùy tiện đoán định nào, nhờ tới ý nghĩa mà các nhà triết học cho là lý tưởng. Phương pháp võ đoán và chủ quan xác định ý nghĩa lý tưởng ấy trong thực tế đã được các nhà nho sử dụng, nhất là trong *Xuân thu*, để trình bày sự võ đoán của nhà sử học mà thậm chí sự thật lịch sử cũng bị bóp méo.

Để khắc phục thái độ vô trách nhiệm của cái dùng để gọi rỗng tuếch ấy, sự phát hiện của Mặc Địch về chủ từ có ý nghĩa đánh dấu một thời đại mới trong lịch sử logic học Trung Quốc. Sử dụng một từ thì phải nghĩ tới cái được gọi, sử dụng một phán đoán thì phải nghĩ tới hiệu quả thực tế của nó. Tri thức không phải ở chỗ biết cái dùng để gọi và những cái mang tính phổ biến, mà là ở chỗ có thể sử dụng chúng trong đời sống thực tế – "nâng cao phẩm chất". Nếu nói quả thật một người "nhận thức" sự vật nào đó, thì "không phải là nói tới cái tên gọi, mà là nói tới việc chọn lựa mà lấy".

Mặc Địch hoàn toàn không mỏi mệt chê trách thái độ truyền thống tách rời nguyên tắc phổ biến ra khỏi quan hệ thực tế của đời sống và hành vi. Chúng ta phát hiện ra từ đầu tới cuối trước tác của ông đều khuyên răn mọi người rằng thái độ truyền thống ấy sẽ khiến người ta mất đi năng lực ứng dụng nguyên tắc vào tình huống thực tế, nó khiến người ta sẽ hình thành một tập quán mà Mặc Địch gọi là "biết nhỏ không biết lớn". Đó chính là nói vì tư tưởng của mọi người thường bị giới hạn trong việc trở đi trở lại giải thích nguyên lý phổ biến mà không thông qua việc kiểm tra xem chúng sản sinh loại hành vi và

phẩm chất nào để đo lường tính chính xác, nên mọi người sẽ dần dần mất đi ý thức quân bình và đánh giá, vả lại còn trở thành "việc nhỏ thì xét nét mà việc lớn lại hồ đồ".

"Biết nhỏ không biết lớn" trở thành một trong những luận đề quen thuộc nhất trong trước tác của Mặc Địch. Ít nhất ông đã nói tới nó trong sáu trường hợp khác nhau [81], mà lần nào cũng đầy đủ chứng cứ có sức thuyết phục. Nhưng không đoạn nào nói rõ được điểm ấy một cách hùng hồn bằng đoạn đầu trong ba đoạn của ông nói về chiến tranh lưu hành từ đương thời đến ngày nay. Dưới đây tôi trích dẫn toàn văn tiết ấy để làm một kết luận phù hợp cho việc thảo luận phương pháp chủ nghĩa ứng dụng của ông:

> "Nay có kẻ vào vườn người ta hái trộm đào mận. Mọi người nghe được thì cho là sai, người trên làm quan nghe được thì phạt. Vì sao thế? Vì người ấy làm thiệt người khác để làm lợi cho mình.
>
> Tới như kẻ trộm gà bắt chó của người ta, thì còn bất nghĩa hơn kẻ vào vườn hái trộm đào mận. Vì sao như thế? Vì làm thiệt người khác càng nhiều thì càng không nhân từ, tội càng lớn.
>
> Tới như kẻ vào chuồng nhà người ta bắt bò ngựa của người ta, thì còn bất nghĩa hơn kẻ trộm gà bắt chó của người ta. Vì sao như thế? Vì làm thiệt người khác nhiều hơn, càng làm thiệt người khác nhiều hơn thì càng không nhân từ, tội càng lớn.
>
> Tới như kẻ giết người vô tội, cướp áo cừu của họ, lấy gươm giáo của họ, thì còn bất nghĩa hơn kẻ vào chuồng nhà người ta bắt bò ngựa của người ta. Vì sao như thế? Vì làm thiệt cho

[81] Ở các thiên *Thượng hiền trung, Thượng hiền hạ, Phi công thượng, Thiên chí thượng, Thiên chí hạ* và *Lỗ vấn*, 6 trong *Mặc Tử*.

người khác còn nhiều hơn. Càng làm thiệt người khác nhiều hơn thì càng không nhân từ, tội càng lớn.

Các bậc quân tử trong thiên hạ hiện nay đều biết mà cho là sai, nói như thế là bất nghĩa.

Nhưng nay tới điều bất nghĩa lớn nhất là đánh nước người ta, thì không biết là sai, lại phụ họa khen đó là nghĩa.

Như vậy làm sao có thể nói là phân biệt được nghĩa và bất nghĩa?

Giết một người thì gọi là bất nghĩa, ắt bị khép vào tội chết. Nếu nói thế thì giết mười người là bất nghĩa gấp mười lần, ắt phải khép vào tội chết mười lần. Giết trăm người là bất nghĩa gấp trăm lần, ắt phải khép vào tội chết trăm lần.

Các bậc quân tử trong thiên hạ hiện nay đều biết mà cho là sai, nói như thế là bất nghĩa.

Nhưng nay tới điều bất nghĩa lớn nhất là đánh nước người ta, thì không biết là sai, lại phụ họa khen đó là nghĩa, thật tình không biết đó là bất nghĩa, nên ghi vào sách để lưu lại cho đời sau. Nếu biết là bất nghĩa, thì làm sao ghi vào sách là bất nghĩa để lưu lại cho đời sau?

Nay có người ở đây, thấy đen ít thì nói là đen, thấy đen nhiều lại nói là trắng, thì ắt mọi người sẽ cho rằng người ấy không biết phân biệt đen trắng.

Nếm vị đắng ít thì nói là đắng, nếm vị đắng nhiều lại nói là ngọt, thì ắt mọi người sẽ cho rằng người ấy không biết phân biệt ngọt đắng.

Nay chuyện làm bậy nhỏ thì biết là sai, mà chuyện sai lớn là đánh nước người ta thì không biết là sai, lại phụ họa khen đó là nghĩa, thế thì có thể nói là biết phân biệt nghĩa và bất nghĩa không?" [82].

[82] *Mặc Tử, Phi công thượng.*

Chương 2
Phép ba biểu
(Ba biểu của luận chứng)

Chúng ta đã bàn rõ về đặc trưng cơ bản trong phương pháp của Mặc Địch, bây giờ phải tiếp tục bàn về lý luận biện luận của ông, tức tư tưởng của ông về phương pháp suy lý và luận chứng, cái này có thể gọi là Phép ba biểu (Tam biểu pháp). Mặc Địch nói "Nói ắt phải dựng ra mẫu. Nói mà không có mẫu, thì như kẻ đứng trên bàn xoay mà xác định sớm tối, phải trái lợi hại khác nhau không thể biết rõ. Nên lấy nói ắt có ba biểu. Ba biểu là gì? Thầy Mặc Tử nói: Có cái làm gốc, có cái để bắt đầu, có cái để dùng".

"Gốc là ở đâu? Gốc trước nhất là ở việc của thánh vương thời cổ.

Bắt đầu từ đâu? Chỗ bắt đầu sau cùng là xét sự thật trước tai mắt trăm họ.

Dùng vào chỗ nào? Phát ra chỗ việc hình chính, nhắm vào cái lợi cho trăm họ.

Như thế gọi là lời nói có ba biểu" [83].

Thứ tự của biểu thứ nhất và biểu thứ hai có lúc đổi chỗ, nhưng biểu thứ ba tức biểu liên quan tới việc ứng dụng trong thực tế thì luôn luôn là kiểm nghiệm cuối cùng. Những luận thuật liên quan tới toàn bộ phương pháp đã

[83] *Mặc Tử, Phi mệnh thượng*. Ba biểu tương tự cũng xuất hiện trong *Phi mệnh trung* và *Phi mệnh hạ*. Ba biểu trong *Phi mệnh trung* bị người sau chép lầm, còn trong hai chương kia thì chính xác. Xem thêm *Pháp nghi* và *Thượng hiền thượng*.

nêu trên kia không cần phải nói chi tiết hơn, nên tôi chỉ giới hạn trong việc làm rõ sự ứng dụng phương pháp của Mặc Địch – thông qua các luận chứng phong phú mà ông sử dụng, trước tiên là để phản bác thuyết định mệnh, thứ nữa là để chứng minh sự tồn tại linh hồn của người đã chết.

I

Trong luận chứng phản đối thuyết định mệnh của ông, Mặc Địch nói:

> "Các bậc sĩ quân tử trong thiên hạ hiện nay, có người cho là có số mệnh, nên thường căn cứ vào việc làm của thánh vương. Ngày xưa đời vua Kiệt loạn, vua Thang nhận mà làm cho yên, đời vua Trụ loạn, Vũ vương nhận mà làm cho yên. Đời ấy chưa thay đổi, dân còn chưa thay đổi, mà lúc Kiệt Trụ làm vua thì thiên hạ loạn, lúc Thang Vũ làm vua thì thiên hạ trị, há có thể nói là có số mệnh sao?
>
> Lại thường chuộng việc đọc sách của tiên vương... Thư tịch của tiên vương cũng từng nói... Hình thư của tiên vương cũng từng nói... Lời thệ của tiên vương cũng từng nói, phúc không thể cầu, họa không thể tránh. Vậy thì kính không có ích lợi mà cung không bị tổn hại chăng?" [84].

Dùng biểu thứ hai để xét đoán sự nhất trí giữa bất cứ lý luận nào với thực tế kinh nghiệm là điều không thể ứng dụng nhiều với đối tượng trừu tượng như thuyết định mệnh. Chỉ vào lúc mệnh trời được nói là thần nhân cách hóa, Mặc Địch mới nhắc tới thuyết định mệnh. Ông nói "Sở dĩ ta biết mệnh có hay không, là lấy sự cảm nhận của tai mắt con người mà biết. Nghe được, thấy được, gọi là

[84] *Mặc Tử, Phi mệnh thượng.*

có. Không nghe, không thấy, gọi là không" [85]. Trên cơ sở ấy, ông phủ nhận lý luận cho là có mệnh trời. Sau đây chúng ta sẽ có dịp nhắc lại quan điểm "thực tế về kinh nghiệm" là nhân tố quyết định nhận thức này.

Nhưng quan trọng nhất trong phép ba biểu là biểu cuối cùng có liên quan với hiệu quả thực tế. Nó cho chúng ta biết thuyết định mệnh ắt phải bị phê phán, vì nó chủ trương "Trời mà ban thưởng, là vì số mệnh được thưởng, chứ không phải vì hiền nên thưởng... Trời mà trừng phạt, là vì số mệnh bị phạt, chứ không phải vì tội mà phạt". Chủ trương ấy trong mối quan hệ với những sự việc dưới đây tự nhiên sẽ nảy sinh việc "Làm quan thì trộm cướp, giữ thành thì làm phản, vua có nạn thì không chết cho vua" [86], chưa hết, thuyết định mệnh còn bẻ gãy ý chí phấn đấu, thông lưng với sự hời hợt, vô trách nhiệm đối với sự khốn khổ và bi thảm trên thế giới. Một số người vì lười biếng và phóng túng mà rơi xuống địa vị cực kỳ khốn khổ lại không muốn thừa nhận sự khốn khổ ấy là do lầm lỗi của họ mà đổ cho mệnh trời. Tương tự, một số kẻ thống trị có cuộc sống phóng đãng đã dẫn tới sự sụp đổ của vương quốc cũng không chê trách chính mình, mà lại oán hờn số mệnh [87]. Sau cùng, thuyết định mệnh không dung hòa được với mọi nỗ lực để giáo dục, "Dạy người ta học mà tin là có số mệnh, cũng như bảo người ta quấn tã, mà ra ngoài cũng đội mũ lên vậy" [88].

[85] *Phi mệnh trung.*

[86] [87] *Phi mệnh thượng.*

[88] *Công Mạnh.*

II

Ở đây nói tới một số ví dụ điển hình về luận chứng phủ định. Lý luận người chết có linh hồn mà ông sử dụng lại có tính khải phát, vì nó thể hiện rõ cả chỗ mạnh lẫn chỗ yếu của phép ba biểu. Ở đây, Mặc Địch bắt đầu từ biểu thứ hai, tức "thực tế kinh nghiệm". Ông cho rằng để xét rõ sự tồn tại hay không tồn tại của bất cứ sự vật nào thì chúng ta cũng phải xem nó có "sự cảm nhận của tai mắt con người" hay không để duy trì tín niệm về sự tồn tại hoặc không tồn tại của nó. "Nghe được, thấy được, gọi là có. Không nghe, không thấy, gọi là không". Ông dùng phán đoán phổ biến ấy yêu cầu đối thủ của ông hỏi han rất nhiều người đã nhìn thấy quỷ thần và đọc những ghi chép về các nhân vật lịch sử đã gặp tình huống ấy.

Sau những ghi chép lịch sử được dẫn chứng ra rất dài ấy, ông chuyển qua biểu thứ nhất, nói "Nếu cho rằng sự cảm nhận của tai mắt con người không đủ để tin, thì không biết lấy gì mà quyết đoán điều còn ngờ vực. Không biết tới các bậc thánh vương như Nghiêu Thuấn Võ Thang Văn Vũ thời Tam đại trước kia, thì đủ để làm ra phép tắc sao?". Vì thế ông dẫn chứng rất nhiều đoạn từ chính lệnh, điều lệ, quy luật, xã hội, tụng ca thời cổ để chứng minh chúng đều giả định một cách rõ ràng hay hàm súc về sự tồn tại của quỷ thần.

Sau cùng, cội nguồn sức mạnh là nảy sinh trong biểu thứ ba, vả lại sức cảm nhiễm là nảy sinh trong câu "như thế sẽ đạt tới tín niệm". Mặc Địch nói:

> "Nếu quỷ thần là có thật, thì có được cha mẹ anh chị để mời ăn uống, há không phải là điều lợi lớn sao. Nếu quỷ thần là

không có thật, thì chỉ là tốn kém tiền bạc mua rượu thịt để cúng tế mà thôi. Tuy là tốn kém, nhưng không phải đổ xuống ngòi rãnh bỏ đi. Trong là họ hàng, ngoài là làng xóm, đều được ăn uống như thế. Cho dù quỷ thần không có thật, thì cũng có thể họp mọi người chung vui, kết tình thân với làng xóm" [89].

Sau hai ngàn năm, đối với rất nhiều người mà nói, những câu trên đây nghe ra cực kỳ rắc rối. Mục đích của tôi khi trích dẫn chúng ra đây là muốn làm rõ khí chất tôn giáo của một nhà tư tưởng đã ảnh hưởng tới loại lý luận dùng phương pháp chủ nghĩa ứng dụng để chứng minh sự tồn tại của quỷ thần của ông, vả lại sau khi ông sử dụng phương pháp hoàn toàn tương đồng để xô đổ lý luận thuyết định mệnh ra sao! Tính chính xác của sự chứng minh ấy chưa từng qua sự kiểm nghiệm nghiêm khắc của phương pháp chủ nghĩa ứng dụng, trở thành một trong những nguyên nhân khiến chủ nghĩa duy vật và vô thần luận về sau cùng phản đối Mặc gia, chẳng lẽ như thế là không thể sao [90]?

(89) *Minh quỷ hạ*, 9. Xem thêm *Công Mạnh*, 7, trong đó Mặc Tử nói "Thánh vương thời cổ đều coi quỷ thần là thần minh, còn làm việc họa phúc, lo điềm hay dở thì dùng chính trị, mà nước yên vậy".

(90) Xem thêm lời phê bình của Giáo thụ Đỗ Uy về James (nguyên bản là Chiêm mụ tư, tức Wiliam James (1842 –1910), nhà triết học thực dụng chủ nghĩa Mỹ- CTT.) "Ông James sử dụng phương pháp của loại chủ nghĩa ứng dụng ấy, phát hiện có những giá trị công thức xuất phát từ các suy đoán trong đời sống, cũng là nội dung logic vĩnh viễn cố định của nó, hoặc dùng nó để phê bình, đính chính và sau cùng tạo ra ý nghĩa của các công thức ấy. Nếu quả thật nó là thứ nhất, thì phương pháp của chủ nghĩa ứng dụng đang tồn tại sẽ có nguy cơ bị sử dụng một cách sinh động. Nếu không như thế, thì bản thân học thuyết ấy là một bộ phận của huyền học chủ nghĩa lý tính chứ không phải là chủ nghĩa ứng dụng vốn có" (Tạp văn trong *Kinh nghiệm la tập* (Logic kinh nghiệm), tr. 313).

Trở lại chủ đề của chúng ta. Phép ba biểu của Mặc Địch có thể khái quát để kiểm tra yêu cầu tính chân thực của bất cứ tư tưởng nào mà chúng ta biết: 1. Nhất trí với điểm tốt nhất đã được xác lập trong một tư tưởng, 2. Nhất trí với kinh nghiệm về sự thật của mọi người, và 3. Đưa tới mục đích tốt đẹp khi vận dụng vào thực tế. Trong phần còn lại của chương này chúng ta sẽ căn cứ vào sự vận dụng mà hai ví dụ trong luận chứng nêu trên cho thấy để tiến hành sự thẩm định có tính phê phán về phép ba biểu.

Chúng ta sẽ bắt đầu từ biểu thứ ba tức biểu về hiệu quả thực tế. Chúng ta đã chỉ ra tính nguy hiểm của tư tưởng đáng ngờ là muốn dùng phương pháp chủ nghĩa thực dụng để chứng minh tính chính xác logic. Ngoài ra, còn có sự nguy hiểm trong việc dùng "hiệu quả thực tế" để làm lời giải thích một cách quá hẹp hòi, tức giải thích để có lợi trực tiếp. Mặc Địch hoàn toàn không phải không cảm nhận được sự khác biệt về lượng trong hiệu quả. Việc kiểm nghiệm phải xây dựng trên cơ sở hiệu dụng thực tế đối với "đại đa số mọi người". Ví dụ, lúc đề cập tới kết quả tội ác của chiến tranh, Mặc Địch đã nói "Tuy bốn năm nước được lợi từ đó, nhưng cũng có thể nói là trái đạo nghĩa. Ví dụ thầy thuốc chữa bệnh cho người mà có người bệnh, nay có thầy thuốc ở đây, họp lại cùng cầu khấn chữa bệnh, cho người có bệnh trong thiên hạ uống thuốc. Hàng vạn người uống vào, nếu chỉ chữa được cho bốn năm người, cũng như không phải chữa bệnh. Nên con hiếu không lấy thuốc ấy dâng cho cha mẹ uống, tôi trung không lấy thuốc ấy dâng cho vua uống" (91).

(91) *Phi công trung.*

Nhưng trong một số trường hợp dường như Mặc Địch đã coi nhẹ sự khác biệt về chất của hiệu quả, cái gọi là sự khác biệt về chất của hiệu quả ở đây là sự khác biệt giữa những cái có hiệu quả trực tiếp và những cái không thể được coi là có giá trị thực tiễn ngay lập tức. Có một truyền thuyết: Mặc Địch mất ba năm để chế tạo ra một con diều bằng gỗ, làm xong cho bay lên, được một ngày thì rơi xuống. Nhân lúc được chúc mừng về phát minh mới ấy, Mặc Địch nói "Không khéo bằng đóng cái trục xe, dùng thanh gỗ một thước, làm không đầy một buổi mà có thể chở được ba mươi thạch" [92]. Nếu câu chuyện này là có thật, thì Mặc Địch đương nhiên sẽ bị coi là kẻ chịu trách nhiệm cản trở loài người chinh phục không gian hơn hai ngàn năm nay! Cũng có thể tìm được những ví dụ mang ý nghĩa giáo dục về khái niệm thực tiễn quá hẹp hòi ấy trong chủ trương phế bỏ âm nhạc của ông. Ông quả quyết âm nhạc là một thứ không cần phải tốn tiền, đã không thể tiêu diệt sự nghèo khổ và đau đớn của con người, cũng không thể giúp ích cho việc bảo vệ đất nước, mà lại tạo ra thói lười biếng và xa xỉ của mọi người [93]. Nhà nho Trình Phồn hỏi ông "Thánh vương không làm ra nhạc, như

[92] Câu chuyện này được rất nhiều sử thư nhắc tới. *Hàn Phi tử* lặp đi lặp lại trong các tiết 32, 11, 1, 3. Xem thêm *Liệt Tử* 5 và *Hoài Nam tử* 11, trong sách *Mặc Tử* thì xem *Lỗ vấn*, *Tiết táng hạ*. Nhưng công sáng tạo ra thì nên quy về đại kỹ sư đương thời là Công Thâu Tử.

[93] *Phi nhạc thượng*. Cần nhớ rằng Mặc Địch cũng là một người sáng lập ra tôn giáo, tôn giáo này dạy bảo và thực hiện sự đè nén bản thân và chủ nghĩa cấm dục. Sự chán ghét âm nhạc của ông với thuyết này có thể nảy sinh từ bất cứ suy nghĩ nào về hiệu quả thực tế thì cũng có thể nói là xuất phát từ khí chất tôn giáo.

vậy cũng như giong xe ngựa mà không chạy, giương cung mà không kéo, không phải là chỗ kẻ có huyết khí không thể đạt tới sao?". Về vấn đề chủ nghĩa ứng dụng này, Mặc Địch không thể đưa ra câu trả lời khiến người ta thỏa mãn [94]. Nhưng ảnh hưởng từ sự chê trách âm nhạc và việc cấm dục trong học phái của ông nói chung rất có thể gây ra sự tổn thất khá lớn trên phương diện mỹ học của văn hóa Trung Quốc thời cổ. Cho dù Nho gia ra sức nhấn mạnh sức mạnh đạo đức hóa và xã hội hóa của âm nhạc, nhưng trong rất nhiều thế kỷ về sau, sự phát triển nghệ thuật thời cổ ở Trung Quốc bị cản trở, cho đến khi nó nhận được động lực mới từ nghệ thuật tôn giáo của Ấn Độ. Có thể có rất nhiều nguyên nhân gây ra sự cản trở bất hợp lý này bao gồm các nguyên nhân kinh tế, tôn giáo và nguyên nhân khác, nhưng Mặc gia là một trong những nguyên nhân ấy, điều này không phải không có khả năng [95].

Về tính nguy hại trong việc ứng dụng phương pháp chủ nghĩa ứng dụng mà không phê phán, tôi đã có nhiều lời bình luận. Còn về những ưu điểm không thể chối cãi của bản thân phương pháp ấy, thì tôi đã luận thuật một cách hoàn toàn công bằng trong chương trước.

Hiện tại chúng ta bước qua thảo luận biểu thứ hai, tức thông qua "Sự cảm nhận của tai mắt con người" để kiểm nghiệm tư tưởng. Từ hai ví dụ về quỷ thần và số phận đã nói ở trên, có thể thấy tư tưởng của Mặc gia trong việc dùng cảm quan để khảo sát là không hoàn toàn chính

[94] *Tam biện.*

[95] Việc phê bình lý luận này của Mặc Địch, xem *Tuân Tử* 10, 20

xác, điều này rất rõ ràng. Vì việc họ thừa nhận sự tồn tại của quỷ thần và phủ nhận số mệnh đều là việc nghe và thấy là sự thật, mà không nghe, không thấy là không chân thực [96]. Một cách nhìn về sự quan sát như thế rất có khả năng bị hạn chế vì sơ suất mà lầm lẫn, ảo giác và sự quan sát cảm quan. Có người sẽ nói có thể Mặc Địch cho rằng lầm lẫn, ảo giác đối với những người đã trải qua chuyện đó mà nói là có thật. Nhưng đó tựa hồ là sự lầm lẫn của một thời đại, có điều chúng ta không thể từ nguyên văn mà tìm ra được những chứng cứ xác thực.

Nhưng ý nghĩa lịch sử của việc nhận thức giá trị của việc bản thân quan sát của Mặc Địch thì chúng ta không thể nhìn mà không thấy. Chúng ta đã thấy Nho gia từng xem tính phổ biến là bắt đầu từ tấm lòng của người quan sát hợp cách (thánh nhân), dùng lý lẽ trong *Chu Dịch* mà nói thì là "Thánh nhân lấy đó rửa lòng, lui lại chỗ kín đáo, cùng vui khổ với dân... đó là hiểu rõ đạo trời mà xét lẽ trong dân, dấy vật thần mà trọng vật dân". Phương pháp ấy là chủ nghĩa lý tính thuần túy. Chúng ta cũng đã thấy lý luận về tri thức của Khổng Tử không phải bắt đầu từ kinh nghiệm mà bắt đầu từ sự học tập, tức bắt đầu từ việc nắm được các tri thức đã có. Chống lại "phái kinh nghiệm" lý tính chủ nghĩa ấy, việc Mặc Địch dựa vào sự

[96] So sánh với *Công lợi chủ nghĩa* của Ước tân Mục lặc, chương 4 "Về sự vật thì cách chứng minh có thể thấy duy nhất là mọi người nhìn thấy nó trong thực tế, về âm thanh thì cách chứng minh có thể nghe duy nhất là mọi người nghe được nó trong thực tế, nguồn gốc khác của kinh nghiệm cũng như thế".

quan sát trực tiếp có ý nghĩa lịch sử quan trọng của nó. Nó rời bỏ cái cũ, rất bất ngờ theo trình tự của Lão Tử:

> "Không ra khỏi cửa, biết việc thiên hạ,
> Không nhìn khỏi tường, thấy được đạo trời.
> Đi càng xa, biết càng ít".

Nói đơn giản, lý luận về việc quan sát trực tiếp của Mặc Địch tuy còn chưa nhuần nhuyễn, nhưng đã mở đầu cho chủ nghĩa kinh nghiệm ở Trung Quốc, sự phát triển của chủ nghĩa kinh nghiệm này tạo ra rất nhiều thực chất trong các chương dưới đây.

Trở lại biểu thứ nhất, chúng ta có thể hỏi: Tại sao một nhà tư tưởng cấp tiến như Mặc Địch lại tin tưởng vào "kinh nghiệm của thánh hiền thời cổ" như thế? Nếu quả thật ông cho rằng nguyên lý của thánh vương thời cổ là chân lý thì không mâu thuẫn với phương pháp chủ nghĩa ứng dụng của mình sao? Để trả lời câu hỏi này, trước tiên phải hiểu được tư tưởng sử dụng tất cả chân lý để dự báo của Mặc Địch, cũng chính là nguyên tắc chỉ đạo hành động trong tương lai.

Đối với lối nói quá khứ có thể biết nhưng tương lai không thể biết, Mặc Địch nói "Cha mẹ ở cách trăm dặm, lại đang gặp nạn, hạn trong một ngày. Tới kịp thì họ sống, không tới kịp thì họ chết. Nay ở đây có xe bền ngựa tốt, lại có ngựa dở xe xấu, nếu bảo lựa chọn thì ông sẽ lấy cái nào? Trả lời: Chọn xe bền ngựa tốt, có thể đi mau. Thầy Mặc Tử nói: Vậy tại sao không biết được cái chưa tới?" [97]. Cách nhìn dự báo này về cơ bản là chính xác.

[97] *Lỗ vấn.*

Mỗi nhân tố có liên quan tới hành động tương lai như hành vi phương thức được biết tới và được chuẩn bị kịp thời, thì có thể dự báo. Ngựa tốt so với ngựa dở thì đi mau hơn, thạch tín thì độc, lửa thì phát sáng vân vân – tất cả những dự báo ấy đều giúp cho lời dự báo và chỉ đạo hành động. Ở đây bao gồm một số tác dụng của quy luật chân lý và khoa học vân vân.

Hãy nói tới những kinh nghiệm của thánh vương thời cổ đã được ghi chép trong lịch sử, và thuộc về cùng một loại. Lịch sử đã chứng minh một số phương thức hành động, một số chính sách quốc gia, một số tín niệm đã mang tới hiệu quả có ích, nhưng một số khác thì lại gặp thất bại. Sau cùng, tại sao chúng ta không thể thu hoạch từ những bài học của lịch sử mà học tập cách tiến hành hoạt động thực tiễn có ích và né tránh tai họa? Tôi tin rằng đây chính là ý nghĩa chính xác trong biểu thứ nhất của Mặc Địch – ở chỗ khác nó được trình bày như sau "Phàm lời nói hành động hợp với những điều thánh vương Nghiêu Thuấn Võ Thang Văn Vũ thời Tam đại thì làm. Phàm lời nói hành động hợp với những điều bạo vương Kiệt Trụ U Lệ thời Tam đại thì bỏ" [98]. Đối với Mặc Địch cũng như đối với bất cứ người Trung Quốc nào, những tên gọi ấy đều đại biểu cho một sự vật cực kỳ rõ ràng. Đại biểu của nhóm thứ nhất thì hoàn toàn rõ ràng là tốt đẹp và chính xác, chúng sẽ nảy sinh những kết quả rõ ràng, đại biểu của nhóm thứ hai thì hoàn toàn rõ ràng là tội ác và thói xấu, chúng sẽ khiến cho vương quốc sụp đổ và

[98] *Quý nghĩa*, 4

khiến những người làm theo vĩnh viễn bị chê trách. Chính trên ý nghĩa ấy mà Mặc Địch đã kiên trì lấy kinh nghiệm quá khứ, kiên trì muốn có một cách nhìn nhất trí với thánh hiền cổ đại, lấy đó làm một loại kinh nghiệm về chân lý, điều này cũng không mâu thuẫn với phương pháp chủ nghĩa ứng dụng của ông. Thông qua sự kiểm nghiệm của một tư tưởng nhất trí với kinh nghiệm của thánh hiền thời cổ và thông qua sự đối chiếu kiểm nghiệm với một tư tưởng đã được lịch sử chứng minh về hiệu quả thực tế là hoàn toàn như nhau.

Cần chú ý rằng, ở đây tồn tại tác dụng tích cực của phương pháp triết học của Mặc Địch. Mặc Địch một mặt coi trọng hiệu quả thực tế và kinh nghiệm, lấy đó để phê bình nguyên lý về danh trừu tượng mà không đếm xỉa tới hiệu quả thực tế trong đời sống của Nho gia. Đồng thời bản thân Mặc Địch cũng tìm cách xây dựng một hệ thống nguyên tắc phổ biến, một kinh nghiệm sử dụng phương pháp chủ nghĩa ứng dụng, một hệ thống chân lý có quyền uy, để chỉ đạo hành vi cá nhân, quản lý xã hội và đất nước. Hãy nhắc lại câu nói của ông đã trích dẫn trong chương trước "Nói chân có thể đi là chuyện bình thường". Biến một nguyên tắc phổ biến thành "bình thường", chính là khiến nó trở thành thói quen của chúng ta, ra sức phổ biến nó, xây dựng nó thành một quy luật phổ biến "Người làm việc trong thiên hạ không thể không có phép tắc. Không có phép tắc thì không thể thành công... Tuy hàng trăm người thợ làm việc, cũng đều có phép tắc. Thợ vẽ hình vuông bằng cái củ, vẽ hình tròn bằng cái quy... Thợ khéo hay thợ không khéo, đều phải lấy năm điều làm phép

tắc. Người khéo thì làm đúng, người không khéo thì không thể làm đúng, nhưng đều phải theo đó mà làm việc" [99].

Từ đó có thể thấy, phương pháp của Mặc Địch một mặt nhấn mạnh hiệu quả thực tế, đồng thời ra sức ở những chỗ khác biệt hoàn toàn về hiệu quả đặc thù, cốt để hình thành một hệ thống quy luật phổ biến về hành vi. Tư tưởng ấy từng có ảnh hưởng rất lớn tới quan điểm chính trị và tôn giáo của Mặc Địch. Về chính trị, ông muốn nhìn thấy một pháp chế phổ biến có quyền lực tối cao thống nhất; về tôn giáo, ông cho rằng chí trời là tiêu chuẩn phổ biến nhất đối với cái đúng và cái sai. Trong việc kiểm tra học thuyết chính trị tôn giáo của ông (tức học thuyết được gọi là "Thượng đồng", cũng chính là cái nhất trí phổ biến nhất), có thể thể hiện rõ ràng nhất ý nghĩa thực tế của thái độ về tiêu chuẩn phổ biến của Mặc Địch.

Học thuyết này bắt đầu từ một loại trạng thái tự nhiên, một loại trạng thái trước chính trị, trong đó "Đại khái nói người ta hiểu ý nghĩa khác nhau, là một người thì một ý nghĩa, hai người thì hai ý nghĩa, mười người thì mười ý nghĩa, càng đông người thì càng nhiều cái gọi là ý nghĩa. Đó là theo ý nghĩa mà mỗi người cho là đúng, chứ không phải theo ý nghĩa của mọi người, nên chống báng lẫn nhau". Kết quả là như lời Hobes [*] nói "Một cuộc đấu tranh mà tất cả những người có mặt phản đối tất cả những người có mặt". "Thiên hạ loạn lạc, giống như cầm

[99] *Pháp nghi.*

[*] Nguyên bản có thêm phiên âm Hoa Hán "Hoắc bố tư", tức Thomas Hobes (1588 – 1679), nhà triết học duy vật người Anh.

thú" (*Thượng đồng thượng*). Nhưng mọi người bắt đầu hiểu được "Như thế thì thiên hạ rối loạn, hiểu rõ đó là vì dân không có kẻ đứng đầu, để thống nhất san bằng ý nghĩa trong thiên hạ". Vì thế, họ sẽ theo người thông minh tài giỏi nhất mà họ chọn lựa, tôn y làm "thiên tử", họ còn tôn những người thông minh tài giỏi khác, lấy tư cách đại thần, bồi thần, lãnh chúa (tam công), làm trợ thủ cho y tiến hành hoạt động. Đó chính là nguồn gốc của chính quyền [100], chính quyền bắt nguồn từ nhu cầu của chính trường.

Chính trường đã xây dựng, sau đó thiên tử sẽ ban mệnh lệnh cho nhân dân, nói "Nghe thấy điều tốt và không tốt, đều phải nói lại với người trên. Điều người trên cho là đúng ắt phải cùng cho là đúng, điều người trên cho là sai ắt phải cùng cho là sai". Pháp luật căn bản chính là "Thượng đồng nhi bất hạ tỷ" (Thống nhất với người trên mà không so sánh với người dưới). Cho nên một khu vực được trị an, tức là lúc chính trường của khu vực ấy có thể đạt tới chỗ "nhất đồng địa chi nghĩa". Một đất nước được trị an, tức là lúc quốc quân nước ấy có thể đạt tới chỗ "nhất đồng quốc chi nghĩa". Thiên hạ được trị an tức là lúc thiên tử có thể "nhất đồng thiên hạ chi nghĩa" [101].

[100] Chính là lý luận chính xác vứt bỏ chuyện thần quái mà Khổng Tử thuật trong *Kinh Thư* "Thượng đế sắp xếp cho con người sống trên quả đất và cấp cho họ kẻ thống trị và dạy dỗ". Đây cũng ghi chép tư tưởng về việc mọi người suy tôn một người đứng đầu của Mặc Địch. Mặc gia thời kỳ sau phát triển một loại lý luận khế ước về nguồn gốc nhà nước, cho rằng "một kẻ thống trị là thông qua sự nhất trí tán đồng của quốc dân mà tiến hành thống trị" (*Kinh hạ* và *Kinh thuyết thượng*).

[101] *Thượng đồng thượng*.

Nhưng Mặc Địch hoàn toàn không dừng lại ở đó. Nếu "Bách tính trong thiên hạ đều thượng đồng với thiên tử mà không thượng đồng với trời, thì thiên tai vẫn chưa trừ bỏ được" (102).

Như vậy sẽ dẫn tới lý luận tiêu chuẩn tối cao về chí trời là nghĩa của ông. Chí trời được hiểu là tồn tại trong nguyện vọng yêu thương và có lợi cho mọi người, ví dụ dưới đây có thể chứng minh một điểm: bản thân trời bảo vệ những người thương yêu nhau và trừng phạt những người làm hại nhau. Người sáng lập ra Mặc học nói:

"Ta có chí trời, cũng như người thợ đẽo bánh xe có cái quy, thợ mộc có cái củ, thợ đẽo bánh xe và thợ mộc theo quy củ mà đo vật vuông tròn trong thiên hạ. Làm đúng theo thì đúng, làm không đúng theo thì sai. Những bậc sĩ quân tử trong thiên hạ ngày nay sách vở không sao kể xiết, lời lẽ không sao kể xiết, trên nói chư hầu, dưới nói liệt sĩ, còn với việc nhân nghĩa thì rất xa cách. Làm sao mà biết được như thế, trả lời là vì ta được phép sáng trong thiên hạ để đánh giá vậy" (103).

(102) *Thượng đồng thượng*. Xem thêm *Thượng đồng trung, Thượng đồng hạ*.

(103) *Thiên chí thượng*. Xem thêm *Thiên chí trung, Thiên chí hạ*.

Quyển 3

LOGIC CỦA PHÁI BIỆT MẶC

Chương 1

"Mặc biện"

Lúc trình bày về học thuyết phép ba biểu của Mặc Địch, tôi đã giới thiệu về sự chất phác và chưa thành thục của nó, ví dụ tin tưởng mà không phê phán tín ngưỡng thờ thần thờ quỷ và kinh nghiệm trong việc cảm nhận của tai mắt. Vì tôi muốn thông qua đó để nói rõ: tuy quả thật Mặc Địch đã đề xuất ra một phương pháp logic cực kỳ quan trọng, nhưng ông không thể đồng thời là người sáng tạo ra hệ thống logic ấy. Hệ thống ấy tạo ra nội dung trong chương này và rất nhiều chương tiết phía sau. Sáu thiên ấy trong *Mặc Tử* hoàn toàn không phải do Mặc Tử viết.

Sau đây lược thuật tính chất và văn thể trong sáu thiên trước tác trác việt ấy. Thiên 1 *Mặc biện*, tức *Mặc Tử, Kinh thượng*, gồm 92 điều giới thuyết cấu thành. Thử nêu vài ví dụ. Điều 1 nói "Cố (lý do) là cái có được rồi sau mới thành". Điều 5 nói "Biết (hoặc tri thức trực tiếp) là tiếp xúc". Điều 6 nói "Tri(*) (hoặc sự nhận thức của tâm trí) là hiểu rõ". Điều 8 nói "Nghĩa là lợi". Điều 22 nói "Sống là ở giữa hình phạt và hiểu biết". Điều 40 và điều 41 nói "Lâu, là qua lúc khác. Vũ, là qua chỗ khác". Điều 58 nói "Hình tròn, là có một điểm ở giữa có cùng khoảng cách với các điểm khác".

(*) Chữ này viết với *tri* + *tâm* chứ không phải *tri* + *viết*, đây tạm đọc như trên. Xem chương 2.

Thiên 2 tức *Mặc Tử, Kinh hạ*, bao gồm 81 điều định lý khác nhau, điều nào cũng có phụ thêm lý do. Ví dụ điều 8 nói "Vật chi sở bất nhiên, dữ sở dĩ tri chi, dữ sở dĩ sử nhân tri chi, bất tất đồng, thuyết tại bệnh" (Cái khiến cho vật như thế và cái để biết vật cùng cái khiến người ta biết không nhất định như nhau, vì thiếu sót". Điều 16 nói "Cảnh bất tỷ, thuyết tại cải vi" (Cảnh không dời đổi, do thay đổi việc làm). Điều 17 nói "Lâm giám nhi lập, cảnh đảo, đa nhi nhược thiểu, thuyết tại quả khu" (Đứng trước gương, thì phong cảnh đảo ngược).Tất Thu Phàm nói "Tức khiến hình ảnh đổi ngược lại". (Hồ Thích căn cứ vào đó dịch chữ "ảnh đảo" là "an object gives an inverted image" – người dịch), nhiều mà như ít, là vì ít đất - Tôn Di Nhượng nói "quả khu", ngờ phải là "không khu"... nói trong tấm gương sáng rỗng như hang trống... tức tấm gương rỗng. (Hồ Thích theo ý ấy dịch khu là "concavity", tức bề mặt trũng – người dịch). Điều 45 nói "Biết mà không theo năm đường, là nhờ lâu (tức trí nhớ – Hồ Thích chú)". Điều 47 nói "Biết được cái vốn không biết, là nhờ theo tên gọi mà chọn lựa".

Thiên 3 tức *Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, gồm 92 đoạn chú giải hợp thành. Mỗi đoạn chú giải thuyết minh một trong 92 điều trong *Mặc Tử, Kinh thượng*. Đoạn 1 thuyết minh về giới thuyết trong điều 1, lại đưa điều giới thuyết ấy vào lời thuyết minh "Cố, tiểu cố, hữu chi bất tất nhiên, vô chi tất bất nhiên. Thể dã, nhược hữu đoan. Đại cố, hữu chi tất nhiên, vô chi tất bất nhiên, nhược kiến kỳ thành kiến dã" (Lý do, thì lý do nhỏ, có chưa chắc đúng, nhưng không có thì không đúng. Toàn thể, như có đầu mối. Lý do lớn, có thì đúng, không có thì không đúng). Đoạn 5

thuyết minh về giới thuyết trong điều 5 "Tri dã giả, dĩ kỳ tri quá vật nhi năng mạo chi, nhược kiến" (Biết, là theo vật đã biết mà biết được dáng vẻ, như chính mắt nhìn thấy). Đoạn 6 thuyết minh về giới thuyết trong điều 6 "Trí dã giả, dĩ kỳ tri luận vật nhi kỳ tri chi dã trước, nhược minh" (Biết, là theo vật đã bàn mà biết được rõ ràng, như hiểu biết rõ). Một số thuyết minh rất ngắn gọn nhưng một số thuyết minh rất dài.

Thiên 4 tức *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ,* gồm 81 đoạn. Mỗi đoạn thuyết minh một trong 81 điều định lý trong *Mặc Tử, Kinh hạ,* vả lại còn là "lý do" của định lý ấy. Lời thuyết minh điều 8 trong *Mặc Tử, Kinh hạ* như sau "Vật hoặc thương chi, nhiên dã. Kiến chi, trí dã. Cáo chi, sử trí dã" (Vật có khi bị tổn thương, là vì như thế (nguyên nhân của bệnh tật – Hồ Thích chú). Nhận thấy điều đó là trí. Nói ra là khiến cho người ta thành có trí). Thuyết minh về điều "Đảo ảnh" rất dài, không tiện dẫn ra ở đây. Điều 45 trong *Mặc Tử, Kinh hạ* bàn về trí nhớ (tức "Cửu" – người dịch) là "Trí dĩ mục kiến, nhi mục dĩ hỏa kiến. Nhi hỏa bất kiến duy dĩ ngũ lộ tri. Cửu bất đương dĩ mục kiến, nhược dĩ hỏa kiến" (Trí nhờ mắt mà thấy (tức thấy lửa - Hồ Thích chú), mắt nhờ lửa mà thấy lửa. Nhưng nếu không thấy lửa thì chỉ dùng năm đường mà biết. Trí nhớ không phải đang lúc mắt nhìn thấy, mà như nhìn thấy lửa". Điều 47 trong *Mặc Tử, Kinh hạ* bàn về việc lấy kinh nghiệm đã có mà biết, lời thuyết minh như sau "Ngã hữu nhược thị viết tri. Tạp sở tri dữ sở bất tri nhi vấn chi, tắc tất viết : thị sở tri dã, thị sở bất tri dã. Thủ khứ cụ năng chi, thị lưỡng tri chi dã" (Ta có cái giống như nhìn thấy,

gọi là biết. Trộn lẫn cái biết và cái không biết mà hỏi, thì ắt nói: cái này thì biết, cái này thì không biết, bảo lấy hay bỏ đều làm được, đó là biết cả hai).

Trước tác trong bốn thiên này hợp thành một nhóm trong có logic học, tâm lý học, luân lý học, kinh tế học cho tới các phương diện chính trị học và quy tắc ngữ pháp, số học, lực học, quang học vân vân. Trừ một số ít thuộc về trước tác kỷ hà học (như *Chu bỉ toán kinh*) và y học (như *Hoàng Đế nội kinh*) chuyên môn hiện nay, bốn thiên trước tác này là chứng cứ về thành tựu khoa học ở Trung Quốc thời cổ hiện còn giữ được.

Thiên 5 tức *Mặc Tử, Đại thủ*, theo nguyên văn mà nói, có lẽ là thiên khó đọc nhất trong sáu thiên *Mặc biện*. Rất rõ ràng thiên này văn chương không liền lạc, có rất nhiều chỗ bị sót. *Đại thủ* không có dấu vết xuyên tạc sửa chữa, có thể vì sự tồn tại của nguyên văn trước nay có rất nhiều chỗ sai sót không sao bổ sung. Trong đó một phần có thể đọc được vẫn có giá trị quan trọng để chúng ta tìm hiểu Mặc gia. Hãy lấy luận thuật về lạc lợi chủ nghĩa ("ulititarianism". Xem thêm *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 199 – người dịch) làm ví dụ:

"Nắm giữa vật để cân nặng nhẹ gọi là cân nhắc. Cân nhắc không phải vì đúng, cũng không phải vì sai... Nắm mức giữa của việc để cân nhắc nặng nhẹ gọi là muốn. Muốn là vì sai đúng... (Quy luật là – Hồ Thích chú) trong điều lợi thì chọn cái lớn, trong điều hại thì chọn cái nhỏ... Trong điều lợi chọn cái lớn, không phải là bất đắc dĩ. Trong điều hại chọn cái nhỏ, là bất đắc dĩ... Lúc chưa có mà chọn, thì trong điều lợi chọn cái lớn, lúc đã có mà

chọn, thì trong điều hại chọn cái nhỏ. Trong điều hại chọn cái nhỏ, không phải là chọn điều hại, mà là chọn điều lợi... Người gặp kẻ cướp, chặt đứt ngón tay để thoát thân, là lợi".

Hoặc luận thuật về logic làm ví dụ: "Nếu đá trắng, thì cũng giống như mọi vật màu trắng. Tuy đá lớn, nhưng không giống như mọi vật lớn. Có một điểm không giống (năm chữ này là Hồ Thích thêm vào, không có trong nguyên văn – người dịch): lấy hình dáng mà gọi, ắt biết đó là cái gì, không thể lấy hình dáng mà gọi, thì tuy không biết đó là cái gì, nhưng có thể biết là cái gì. Đối với kẻ coi là có số mệnh, cái gì đưa vào đều đúng, nếu bỏ đi, là vì coi là sai. Đối với kẻ coi là có số mệnh, nếu làng xóm trở thành gai góc, cũng đều đúng".

Thiên 6 tức *Mặc Tử, Tiểu thủ*, là thiên dễ đọc nhất hay cũng là thiên thú vị nhất trong toàn bộ *Mặc biện*. *Tiểu thủ* là một thiên luận văn hoàn chỉnh về logic học. Toàn thiên có chín tiết. Tiết 1 nói về tính chất và tác dụng của logic nói chung. Tiết 2 là định nghĩa về năm phương pháp suy luận. Năm phương pháp ấy là hiệu, thí, mâu, viện, suy. Tiết 3 thảo luận về sự nguy hiểm và lầm lẫn trong việc vận dụng bốn phương pháp sau. Tiết 4 nói về năm loại [104] khó khăn của logic hình thức (formal logic). Trong đó phần lớn khó khăn là do đặc điểm của Hán ngữ tạo ra. Hán ngữ đã không đưa ra ký hiệu cho danh từ ghép, cũng không phân biệt cách dùng danh từ riêng và danh từ chung. Năm tiết còn lại thì theo thứ tự nói rõ về những khó khăn ấy.

[104] Trong nguyên văn có bốn loại, loại thứ năm chắc đã bị bỏ đi lúc sao chép.

Chương 2
Tri thức

Biệt Mặc là học phái có nhiều cách sử dụng phân biệt chữ "tri" nhất. Họ bắt đầu từ nhận định tri thức trước hết giả định là năng lực hoặc trí tuệ nhận biết. Vì thế giới thuyết đầu tiên về chữ "tri" là "tài". (*Mặc Tử, Kinh thượng,* 3)[105]. Lại tiến thêm một bước nữa nói "Biết là cái dùng để biết, chứ không nhất định phải biết, giống như sự sáng suốt" *(Mặc Tử, Kinh thuyết thượng,* 3). Cách nói ấy không phải là "luận thuyết về tờ giấy trắng". "Luận thuyết về tờ giấy trắng" coi tâm là vật chứa ấn tượng một cách tiêu cực. Ngược lại, "tri" là một loại trí tuệ tích cực chuẩn bị cho nhận thức, là nhận thức tiềm tàng. Nhưng nếu chỉ có bản thân trí tuệ thì không thể nhận thức sự vật, tri thức trước tiên đã giả định đối tượng của nhận thức.

Ý nghĩa thứ hai của "tri" là nó là nhận thức trực tiếp, tức tri giác (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 5). Tri giác là nhận thức về sự vật. "Biết là lấy những vật đã biết mà có thể vẽ ra dung mạo, như chính mắt nhìn thấy" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 5). Tri ở đây là chỉ năng lực nhận thức. Nếu năng lực nhận thức không có đối tượng của nó thì không thể cấu thành tri thức. Mắt có năng lực quan sát, nhưng chỉ có tiếp xúc với đối tượng được quan sát, thì mới hình thành việc quan sát.

[105] Ký hiệu của từng đoạn hoặc nguyên văn điều mục, là theo bản *Mặc biện* mà tôi sử dụng. Bản này không bao lâu nữa sẽ được xuất bản dưới cái tên *Mặc kinh tân hỗ.*

Nhưng còn có một loại tri thức mà chữ "tri" không thể bao quát. Cho nên mới sáng tạo ra một chữ mới là "tri". Nó là chữ "tri" (tri thức trực tiếp) thêm chữ "tâm" (tâm linh). Chữ này bất kể tự điển Trung văn nào cũng không có. Hiện tại có thể giải thích nó là "Biết trong lòng". "Tri, là thông tỏ" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 6). "Tri là lấy sự biết để bàn luận về vật, mà sự biết được bộc lộ, như là sáng suốt" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 6). Tri thức là tri thức về sự vật. "Nghe là sự thông suốt của tai... Hiểu từ điều nghe được là sự suy xét của tâm... Lời nói là võ khí của miệng... Căn cứ vào lời nói thì hiểu được sự biện luận của tâm" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 90, 91).

Như thế tri thức lấy sự thống nhất ba yếu tố làm tiền đề, đó là lý trí, tri giác và sự lý giải. Sự thống nhất ấy xây dựng trên hai yếu tố thời gian và không gian.

"Không có cứng và trắng, vì không có lâu (lâu – "cữu" là một từ do Mặc biện sáng tạo, dùng chỉ sự khác biệt về thời gian và không gian nói chung – Hồ Thích chú) và xa. Có cứng và trắng, vì nhân theo (trong *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 193, Hồ Thích nói : ngờ chữ "nhân" (nhân theo) này là chữ "doanh" (đầy đủ) – người dịch)" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 13, 14). Một số tính chất nào đó sở dĩ được coi là cùng tồn tại là nhờ không gian và thời gian. Nếu không thì một người nào đó có thể dùng mắt nhìn thấy màu trắng, cũng có thể dùng xúc giác sờ biết là cứng, nhưng anh ta không thể nhìn thấy "vật cứng trắng" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 4, 35 và *Kinh thuyết hạ*, 35).

Ngoài ra để thật sự nhận thức một vật nào đó thì còn phải có đủ thời gian để mọi người có tri giác rõ ràng và

chính xác về vật ấy. Nếu quả một sự vật nào đó giống như mũi tên bay lướt qua cửa sổ trước mắt chúng ta, thì sẽ không để lại bất cứ dấu vết nào trong lòng chúng ta, vì chúng ta sẽ không biết cái gì bay qua. "Đã không có ngựa, cũng không có bò". Nếu quả có một sự vật nào đó đi qua trước mắt chúng ta thật chậm, nhưng khoảng cách rất xa, chúng ta cũng không biết đó là vật gì. Ví dụ có một vật nào đó được nhìn thấy đang qua cầu. Trong tình hình ấy thậm chí dù chúng ta đã nhìn thấy cũng không thể nói chính xác nó là ngựa hay là bò (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 50).

Ký ức là nơi lưu giữ ấn tượng, có đủ thời gian thì có thể khiến ấn tượng ấy hiển hiện rõ ràng và sinh động trong tâm. "Biết mà không theo năm đường, vì lâu" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 45). "Trí nhờ mắt mà thấy (tức thấy lửa - Hồ Thích chú), mắt nhờ lửa mà thấy lửa. Nhưng nếu không thấy lửa thì chỉ dùng năm đường mà biết. Trí nhớ không phải đang lúc mắt nhìn thấy, mà như nhìn thấy lửa" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 45). Cho nên "Giữ lại (trí nhớ), là vì lâu" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 50).

Chúng ta dựa vào sự giúp đỡ của tên gọi, mà ghi nhớ các sự vật. Tên gọi là ký hiệu (để chỉ, để ghi), ký hiệu biểu thị sự vật nào đó hoặc thuộc tính nào đó của sự vật được gọi tên. Tên gọi "ngựa" đại biểu cho những sự vật thuộc loại ngựa. Tên gọi "lửa" đại biểu cho tất cả các tính chất của lửa. Cho nên "Thấy lửa thì nói là lửa nóng, chứ không phải bị lửa làm nóng" (*Mạnh Tử, Kinh thuyết hạ*, 46). Vì lửa "Ắt nóng, vì dừng lại ở đó" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 46).

Như chúng ta biết, Khổng Tử chủ trương danh bắt nguồn từ cái "tượng" tiên nghiệm, thánh vương thời cổ dựa vào "tượng" chế ra danh. Ngược lại, Biệt Mặc chủ trương danh là cách thức thuận tiện mà con người dùng để biểu thị sự vật có thật. Danh chẳng qua là cái được dùng để gọi chủ từ trong phán đoán (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 31, 81, *Kinh thượng*, 81, *Tiểu thủ*, 1). "Danh" có thể chia làm ba loại là "đạt", "loại", "tư" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 78). "Vật là đạt : có thật ắt nhờ vào tên gọi. Ngựa là loại: như có thật, ắt phải lấy đó gọi tên. Gọi là Tàng là riêng: là tên gọi, dừng lại ở chỗ có thật" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 78). Nếu tên của một người quả thật chỉ người ấy, thì tên riêng ấy là chính xác (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 71). Nếu tên một loài bao gồm đặc tính của sự vật thuộc một loài, thì là chính xác (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 92, *Kinh hạ*, 1, *Tiểu thủ*, 9). Chỉ cần được mọi người cùng thừa nhận, thì tất cả "tên gọi" đều chính xác (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 92).

Biệt Mặc căn cứ vào phương pháp thu nhận được tri thức mà chia tri thức làm ba loại. "Tri gồm nghe, nói, tiếp xúc" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 80). "Được nói cho biết, là nghe. Phương hướng không ngăn cách, là nói. Đích thân nhìn thấy, là tiếp xúc" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 80). Cách phân loại ấy không phải tuyệt đối vì giữa những loại khác nhau có sự trùng lặp. Ví dụ nghe mà biết đã bao gồm cả việc "Hay nói cho biết" và "Đích thân nhìn thấy" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 82).

Giới thuyết về nói mà biết "Phương hướng không ngăn cách" có thể dùng đoạn dưới để thuyết minh. "Nghe điều

không biết như biết, thì biết hai điều" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 69). Ý của điều này là, giả như chúng ta đứng ở ngoài phòng, có người nói với chúng ta màu sắc trong phòng giống như ngoài phòng. Nếu ngoài phòng màu trắng, chúng ta sẽ biết trong phòng cũng màu trắng. "Ở ngoài là tiếp xúc mà biết, trong phòng là nghe nói mà biết" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 69). Cho nên nói biết là lấy cái đã biết để biết cái chưa biết, là đã mở rộng điều mình biết ra ngoài phạm vi mình chính mắt nhìn thấy. Cho dù còn một khoảng cách, nhưng chúng ta vẫn có thể biết một sự vật như "thấy rõ" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 47).

Biệt Mặc trung thành với truyền thống chủ nghĩa ứng dụng và chủ nghĩa kinh nghiệm của Mặc Địch, cũng cho rằng chọn lựa và hành vi là tiêu chuẩn kiểm nghiệm tri thức "Biết được cái vốn không biết, là nhờ theo tên gọi mà chọn lựa" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 47). Lời thuyết minh về điều này như sau "Ta có cái nếu nhìn thấy thì nói là biết. Nếu trộn lẫn cái biết và cái không biết mà hỏi, ắt nói: cái này thì biết, cái này thì không biết. Bảo lấy hay bỏ đều làm được, đó là biết cả hai" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 47).

Học thuyết cũng cần được kiểm nghiệm từ hiệu quả thực tế mà chúng sản sinh. "Kẻ xướng người họa cùng có tội, là ở việc làm" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 68). "Kẻ xướng không có lỗi vì không có hại, nhưng nếu... sai người ta cướp áo của người khác, tội có khi nhẹ có khi nặng (tức căn cứ vào việc chỉ thị ấy có được chấp hành hay không – Hồ Thích chú), sai người ta cho người khác rượu, tình có khi hậu có khi bạc (tức dựa vào việc sử dụng rượu ấy thế nào – Hồ Thích chú)" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 68).

Biệt Mặc tuy cũng chủ trương tri thức phải thể hiện qua hành vi như thế nhưng cũng thừa nhận hành vi của con người hoàn toàn không phải đều do tri thức dẫn dắt. Chúng ta đọc tới câu "Vi, cùng tri nhi huyền vu dục dã" (Hành vi, là biết tới cùng mà treo cao hơn sự ham muốn) (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 75), giới thuyết về hành vi rất đáng chú ý này nói như sau "Dục dưỡng kỳ chỉ, trí bất tri kỳ hại, thị trí chi tội dã, nhược tri chi thận chi dã, nhi do dục dưỡng chi, tắc ly chi – Muốn vun đắp (trong *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr.198, Hồ Thích chú "Tôn nói, chữ dưỡng (vun đắp) là chữ tân (đổi mới) lầm ra" – người dịch) cái dùng để chỉ, trí không biết là hại thì là tội của trí, nếu biết phải thận trọng mà còn muốn vun đắp, thì đã xa lìa cái được chỉ - trong *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr.198, Hồ Thích chú "Tôn nói ly (xa lìa) tức ly (lo lắng) – người dịch)". Nếu nói như vậy thì sự ham muốn mạnh mẽ như thế tuyệt đối sẽ không bị cái trí chưa được thảo luận tiết chế. "Chuyện lợi hại ngoài tường thế nào chưa biết thì xông ra mà có lợi, cũng không xông ra. Đó là lấy sự ngờ vực để ngăn cản lòng ham muốn". Ham muốn ở đây không phải rất mạnh mẽ, cho nên cho dù là hành vi không có liên quan tới việc suy nghĩ cặn kẽ vẫn tiềm tàng nguy hiểm có thể dựa vào tri thức, cũng không khó đè nén (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 75).

Vì thế vấn đề của giáo dục chính là khiến cho người ta hiểu vấn đề muốn và ghét đúng đắn. Mặc gia giải thích nghĩa là thiện, có lúc theo nghĩa chữ mà giải thích

là "lợi" [106] (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 28). "Lợi là cái được thì mừng, hại là cái được thì ghét" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 26, 27). "Muốn chính vì có lợi, ghét chính vì có hại" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 85). Nhưng thế nào là muốn và ghét đúng đắn? Về vấn đề này Mặc gia căn bản không đưa ra lời giải đáp. Trong một trường hợp đặc biệt, một người ắt phải xác định với mình thế nào là muốn và ghét đúng đắn. Lúc bị bọn cướp ngăn chặn mà tính mạng trong cảnh nguy hiểm, anh ta phải chọn cái lợi, tức bỏ tiền bạc hoặc thậm chí chặt đứt ngón tay để thoát thân. Lúc anh ta không bị bức bách như thế mà có thể tự do chọn lựa, thì hành động chính xác sẽ ở chỗ anh ta dùng tri thức tốt nhất nhận thức làm thế nào là hay. Cho dù không có một cách thức nghiêm ngặt nào đúng đắn cho tất cả mọi tình huống, một số nguyên tắc phổ biến nào đó vẫn có thể chế định chỉ đạo con người. Nguyên tắc ấy là "Trong điều lợi thì chọn cái lớn, trong điều hại thì chọn cái nhỏ". Mà tiêu chuẩn để xác định "cái hại nhỏ" và "cái lợi lớn" còn phụ thuộc vào tri thức và giáo dục của bản thân người ấy. Chẳng qua có một điều có thể khẳng định là Mặc gia trước nay không chủ trương lấy việc tự tư tự lợi làm tiêu chuẩn. Một việc là hại nhỏ hay lợi lớn, thì phải dựa vào giá trị xã hội để xác định, cũng chính là nói có thể dựa vào giá trị trực tiếp của nó đối với xã hội hay dựa vào giá trị đối với xã hội của cá nhân mà xác định. "Chặt ngón tay hay chặt cổ tay, nếu lợi cho thiên hạ như nhau, thì không chọn lựa" (*Mặc Tử, Đại thủ*).

[106] Khổng Tử từng giới thuyết "nghĩa" là "nghi" (phù hợp).

Tóm lại hệ thống luân lý của ông là một khoa học nhân văn. Khoa học này là "Nắm mức giữa của việc để cân nhắc nặng nhẹ", mục đích "là vì sai đúng". Nó chính là chọn lựa điều tốt được công nhận, tức đánh giá. Vì thế mục đích của giáo dục đạo đức là ở chỗ phát triển năng lực cá nhân, nhận thức hoặc dự kiến thật rõ ràng về hiệu quả hành động của anh ta, từ đó dẫn anh ta tới chỗ muốn hay ghét nó. Nói vắn tắt, mục đích của giáo dục đạo đức chính là sự đánh giá chính xác, cũng là muốn và ghét chính xác. Nếu "Việc làm là biết tới cùng mà treo cao hơn sự ham muốn", thì ham muốn đúng đắn sẽ nảy sinh hành vi đúng đắn, mà ham muốn đúng đắn phải dựa vào năng lực dự kiến rõ ràng về hiệu quả hành vi. Vì thế vấn đề hành vi nói cho cùng là vấn đề nhận thức chính xác. Cho nên "Tri tri chi, phủ chi, túc dụng dã, bội - Biết điều mình biết, mà không thừa nhận, cho là đủ dùng, là trái" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 33). Cho nên"Trí luận chi phi trí vô dĩ dã – Bàn về chỗ sai của trí là trí không biết lấy gì (không biết lấy gì để suy luận sự vật – Hồ Thích chú)" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 33).

Chương 3
Cố, pháp và phép diễn dịch

Chúng ta đã thảo luận về tri thức luận của Biệt Mặc. Trong chương này và mấy chương sau cần nghiên cứu lý luận có liên quan tới tri thức của Biệt Mặc. Trước tiên chúng ta nghiên cứu một số tính chất suy lý và những giới thuyết cùng xiển thuật về phương pháp. "Lấy đó để phân biệt sai đúng, xét mối trị loạn, làm rõ dị đồng, xét lẽ danh thực, cân nhắc lợi hại, quyết sự hiềm nghi... Nên phải tìm kiếm lẽ đúng của muôn vật, bàn luận mong so sánh với lời của mọi người, dùng danh nêu thực, dùng từ dẫn ý, dùng thuyết nói cớ, dùng loại mà chọn, dùng loại mà cho" (*Mặc Tử, Tiểu thủ*, 1).

Đoạn này chủ yếu nói rõ khái niệm về logic của Biệt Mặc. Logic tóm lại có tác dụng sáu mặt: **1.** Phân biệt sai đúng (cách nói của Trung văn là "Làm rõ thật giả" – Hồ Thích chú), **2.** Xét mối trị loạn, **3.** Làm rõ dị đồng, **4.** Xét lẽ danh thực, **5.** Cân nhắc lợi hại, **6.** Quyết sự hiềm nghi. Toàn bộ quá trình suy luận logic là "Tìm kiếm sự tất nhiên của sự vật" và "So sánh với lời của mọi người". Về phương diện cách thức suy lý (formal) cũng nêu ra danh (terms), từ (proposition) và "cớ" (lý do) trong tiền đề ("because" in premises). Sau cùng, lý luận logic được coi là hoàn toàn lấy nguyên lý cùng loại làm cơ sở, đó chính là nguyên lý "Cùng thì coi là cùng".

Về suy luận Biệt Mặc dùng từ "thuyết", nguyên ý chỉ "thuyết minh". Từ này cũng được dùng làm "tiền đề", hoặc từ bao gồm hoặc thuyết minh về kết luận, hoặc lý do, hoặc căn cứ. "Thuyết, là làm rõ" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 72). Vì thế có thể giải thích "thuyết" là dựa vào một hoặc một số quá trình nhận thức tiền đề. Theo trích dẫn ở trên, thì "thuyết" là thuyết minh "cớ" của kết luận. Quan hệ giữa "cớ" và kết luận là quan hệ nhân quả : quan hệ giữa lý do và kết luận cũng như quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Có thể dùng từ "nguyên nhân" (cause) hay "bởi vì" (because) để chỉ "cớ" trong logic của Biệt Mặc. Cho nên phải từ khái niệm quan hệ nhân quả để bắt tay vào nghiên cứu logic của Biệt Mặc.

"Cố, sở đắc nhi hậu thành dã – Cớ là cái có được rồi sau mới thành" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 1). Điều giới thuyết này nói rõ với chúng ta, cớ có thể hoàn toàn hay không hoàn toàn. "Tiểu cố, hữu chi bất tất nhiên, vô chi tắc bất nhiên. Thể dã, nhược hữu đoan. Đại cố, hữu chi tất nhiên, vô chi tất bất nhiên. Nhược kiến chi thành kiến dã – Cớ nhỏ, có thì chưa ắt đúng, không có thì không đúng. Như toàn thể phải có đầu mối. Cớ lớn, có thì ắt đúng, không có ắt không đúng. Nếu tìm thấy được cớ thì là đúng" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 1). Cớ lớn là lý do đầy đủ, tức "tổng hòa các lý do nhỏ". Cớ nhỏ là lý do bộ phận hoặc không đầy đủ. Nhân tiện cũng nêu ra, khái niệm quan hệ nhân quả này nhất trí với tinh thần của thời đại khoa học. Loại giáo chủ như Mặc Địch không thể biểu đạt một khái niệm chính xác như thế, vì ông quy tất cả lực lượng quyết định mọi việc vào nguyên nhân quỷ thần.

Vì thế, trí (insight) được coi là có quan hệ nhân quả giữa các sự vật được nhìn thấy. Trong một điều khác, chúng ta đọc thấy "Vật chi sở dĩ nhiên, dữ sở dĩ tri chi, dữ sở dĩ sử nhân tri chi, bất tất đồng – Cái khiến cho vật như thế và cái để biết vật cùng cái khiến người ta biết không nhất định như nhau" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 8). Lời thuyết minh đoạn này lấy bệnh tật làm ví dụ "Vật có khi bị tổn thương, là vì như thế. Nhận thấy điều đó là trí. Nói ra là khiến cho người ta thành có trí" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 8)", tức nói quan hệ nhân quả của tri thức thật sự trong việc nhìn thấy sự vật. Nên mục đích của giáo dục chính là truyền thụ tri thức cho mọi người, khiến mọi người có thể xử lý tốt các vấn đề của cuộc sống.

Học thuyết về "pháp" cũng quan trọng như học thuyết về quan hệ nhân quả, vả lại còn có quan hệ chặt chẽ với nhau. "Pháp là cái giống nhau thì đều như thế" (*Mặc Tử, Kinh thượng*, 70). Ở đây cần nêu ra rằng chữ "pháp" của Biệt Mặc vốn là chỉ một loại khuôn mẫu, vì thế có quan hệ với "tượng" của Nho gia, ý tứ là "Bắt chước theo hoặc phỏng theo mà chế tạo" (107). Cho nên trong thuyết minh cho giới thuyết nói trên chúng ta đọc thấy "Ý, cái quy, hình tròn, ba cái đó đều có thể lấy làm pháp (phép làm hình tròn – Hồ Thích chú)" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*, 70). Ở đây pháp được coi là khuôn mẫu nguyên thủy, dựa theo khuôn mẫu ấy có thể tạo ra một sự vật hoặc một loại sự vật tương tự. Pháp có thể có ba loại: một

(107) Sau nhiều thế kỷ, "pháp" được dùng để giải thích từ "Đạt ma" trong Phật giáo.

loại là khái niệm hoặc tư tưởng về sự vật, một loại là công cụ chế tác sự vật, một loại là sự vật làm khuôn mẫu cho một loại sự vật.

Chúng ta đã biết, cớ là "cái khiến cho vật như thế". Căn cứ vào giới thuyết này và giới thuyết đã dẫn trên kia về "pháp", có thể nhận ra cớ và pháp là nhất trí, cùng là một việc, chỉ có điều được quan sát từ góc độ khác nhau mà thôi. Pháp của một sự vật chính là một sự vật đã biết, làm cớ để suy luận và biểu đạt chính xác rõ ràng. Dùng cái quy theo một phương pháp nhất định để vẽ thì đó là cớ để tạo ra hình tròn. Nếu tiến hành luận thuật chính xác rõ ràng về "cái cớ làm thành hình tròn", thì cái cớ ấy sẽ trở thành pháp hoặc "phép tắc", theo phép ấy có thể vẽ ra rất nhiều hình tròn. Nếu theo phép ấy mà không thể vẽ ra rất nhiều hình tròn, thì phép ấy cũng không thể là "cái cớ để làm hình tròn".

Tìm ra "cái khiến cho vật như thế" là nhiệm vụ của phép quy nạp. Dựa vào pháp hoặc cớ đã biết và được luận thuật chính xác rõ ràng để tiến hành suy luận là nhiệm vụ của phép diễn dịch. Phải theo cách thức ấy để tiếp tục nghiên cứu lý luận về phép diễn dịch có liên quan của Biệt Mặc.

Danh từ mà Biệt Mặc dùng để chỉ phép diễn dịch là "hiệu". Ý của "hiệu" là "học theo pháp", vì thế cũng chính là "một loại khuôn mẫu" (trong *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 209, Hồ Thích nói "Hiệu là hiệu trong hiệu pháp. Trúng hiệu tức khuôn mẫu có thể theo, có thể được bắt chước" – người dịch). Suy luận diễn dịch là căn cứ vào hiệu hoặc khuôn mẫu để tiến hành suy

luận. *Mặc Tử, Tiểu thủ* có giới thuyết như sau "Hiệu là cái dùng làm pháp". "Người học theo, là lấy đó làm pháp. Cho nên đúng hiệu thì đúng, không đúng hiệu thì sai. Đó là hiệu" (*Mặc Tử, Tiểu thủ*, 2).

Đoạn trên có thể dùng để thuyết minh về hai đoạn khác đã được trích dẫn "Pháp là cái giống nhau thì đều như thế". "Ý, cái quy, hình tròn, ba cái đó đều có thể lấy làm pháp". Chúng ta lấy "Đây là hình tròn" làm ví dụ, đó là lý do của kết luận, có thể là một trong ba cách dưới đây:

> Có một điểm ở giữa có cùng khoảng cách với các điểm khác.

Hoặc:

> Ăn khớp với hình cái compa vẽ ra.

Hoặc:

> Có một điểm ở giữa có cùng khoảng cách để điều chỉnh các điểm ngoài cùng.

Trong mỗi tình huống cớ đều cung cấp căn cứ để hình thành pháp hoặc khuôn mẫu về kết luận. Cho nên mỗi tình huống đều có một ví dụ về phép diễn dịch.

Chúng ta còn có thể nêu ra một ví dụ quen thuộc.

> "Socrate nhất định chết.
>
> Vì ông ta là người".

Ở đây lý do cung cấp khuôn mẫu đã hình thành cho luận cứ của kết luận. Pháp ở đây chính là chủng hoặc loại mà chủ từ thuộc vào. Bởi vì như chúng ta biết, pháp chính là một hình mẫu mà một hoặc một loại sự vật đồng dạng dựa vào đó để hình thành. Mà đó chính là vật mang tên đại biểu cho loại.

Nguyên lý cùng loại làm cơ sở cho tất cả các suy luận chỉ là một phương thức khác để làm rõ học thuyết về pháp. "Một pháp dùng cho tất cả những vật cùng loại, như cái phương đều giống nhau" (*Mặc Tử, Kinh hạ*, 64). "Mọi cái phương đều là một loại, đều có pháp mà khác nhau, hoặc bằng gỗ hoặc bằng đá, cũng không hại gì tới sự giống nhau của mọi cái phương. Đều là một loại, như cái phương. Vật đều như thế" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 64). Cho nên tìm được cái mà chủ từ thuộc vào, vả lại giống như các phần tử tương tự, cũng chính là tìm ra được pháp.

Chương Bính Lân tiên sinh trong quyển *Quốc cố luận hành* xuất bản năm 1909 cho rằng Mặc gia cũng có học thuyết về phép tam đoạn luận. Cơ sở của luận điểm của ông tựa hồ giải thích sai về quan hệ nhân quả mà tôi đã nói tới ở trên. Ông giải thích đại cố và tiểu cố là tiền đề lớn và tiền đề nhỏ của tam đoạn luận. Chương tiên sinh cho rằng phép tam đoạn luận của Mặc gia mang hình thức sau đây:

M – P (tiền đề lớn)

S – M (tiền đề nhỏ)

S – P (kết luận) (tr. 178, 179) (*)

Tôi không đồng ý cách nói ấy, lý do là: câu làm căn cứ cho lập luận ấy rõ ràng là thảo luận về quan hệ nhân quả chứ không phải thảo luận về phép diễn dịch. Thứ nữa, ngay sau luận thuật về phép diễn dịch mà tôi đã dẫn ở

(*) M, P, S là các khái niệm logic học chỉ các thành phần của phán đoán. M tức Moyen terme (trung từ), P tức Prédicat (thuộc từ), S tức Sujet (chủ từ).

đoạn trên, lại có một luận thuật về phép loại suy và quy nạp, nên đoạn ấy phải được coi là biểu đạt chính xác lý luận về phép diễn dịch của Biệt Mặc. Như trên kia đã chỉ ra, lý luận về phép diễn dịch không cần hình thức tam đoạn luận. Chỉ cần cố phải nhất trí với pháp. Thứ nữa, phép diễn dịch của Biệt Mặc hoàn toàn không mang hình thức tam đoạn luận, có thể thấy được điều này từ một số suy lý trong *Mặc Tử*:

"Chó không phải là chó con.

Giết chó không phải là giết chó con."

(Mặc Tử, Kinh thuyết thượng, 53).

Hay như:

"Trộm cướp là người.

Thương trộm cướp không phải là thương người...

Giết trộm cướp không phải là giết người".

(Mặc Tử, Tiểu thủ, 6).

Nếu Biệt Mặc kiên quyết chủ trương hình thức tam đoạn luận trong diễn dịch, thì họ không thể căn cứ vào một tiền đề lớn khẳng định để suy ra một kết luận phủ định.

Cho nên kết luận của tôi là, lý luận về phép diễn dịch của Biệt Mặc không phải là lý luận tam đoạn luận, một lý luận dựa trên một sự chính xác để đưa ra luận đoán. Bởi vì "pháp" hoặc "khuôn mẫu" chẳng qua chỉ là tên gọi về loại mà chủ từ thuộc vào. "Socrate nhất định chết, vì ông ta là người" hoặc "Socrate nhất định chết, vì phàm là người thì nhất định phải chết", hai hình thức ấy đều là phép diễn dịch chính xác, vì cả hai đều chỉ ra Socrate thuộc loại "người". Không cần phải cùng có tiền đề lớn và

tiền đề nhỏ, vì trong suy luận chúng ta vẫn sử dụng nguyên lý về loại: cái được chỉ nhắc tới tiền đề nhỏ, thì loại làm tiền đề lớn, cái được chỉ nhắc tới tiền đề lớn, thì loại sẽ làm tiền đề nhỏ.

Muốn tìm tới "pháp", thì phải tìm được loại của chủ từ, tức tiến hành phân loại và gọi tên. Phép diễn dịch chẳng qua là suy luận mượn những từ theo trình tự phù hợp tuần tự gọi tên để tiến hành. "Phàm từ lấy loại mà dùng. Lập từ mà không làm rõ về loại, ắt sẽ khó khăn" (*Mặc Tử, Đại thủ*). Đây là chuẩn tắc của quá trình suy lý diễn dịch. Vấn đề của phép diễn dịch chính là dùng sự vật "có thuộc tính bản thân rất rõ ràng" để nói về một sự vật khác. Tìm loại mà chủ từ thuộc vào chính là thông qua tính chất rõ ràng hơn để tìm tính chất của chủ từ. "Như thế thì cái không biết cũng như cái đã biết... giống như lấy thước để đo cái không biết dài bao nhiêu" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*, 69).

Cho nên, phép diễn dịch chính xác nhất định phải dựa vào sự phân loại chính xác. Nhưng bản thân phép diễn dịch không thể giúp chúng ta hiểu được "lấy loại mà dùng". Cuvier (*) nói "Để gọi tên cho đúng, anh phải nhận thức cho đúng" (108). Nhưng đó lại thuộc phạm vi phép quy nạp.

(*) Nguyên bản là "Cư duy diệp", tức Georges Cuvier (1769 – 1832), nhà sinh vật học người Pháp.

(108) Dẫn theo Ritter, W. E., *Triết học sinh vật học miêu thuật định nghĩa hòa phân loại đích địa vị* (Địa vị của định nghĩa miêu thuật và phân loại sinh vật học triết học), *Khoa học nguyệt san* số 3, tr. 455.

Chương 4
Phép quy nạp

Tiểu thủ nêu ra năm phương pháp suy lý, phương pháp đầu tiên là "hiệu", chúng ta đã coi là phép diễn dịch. Bốn phương pháp còn lại là:

> "Thí dã giả, cử tha vật dĩ minh chi dã. Mâu dã giả, tỷ từ dĩ cụ hành dã. Viện chi dã, viết: Tử nhiên, ngã hề độc bất khả dĩ nhiên dã? Suy dã giả, dĩ kỳ sở bất thủ chi đồng vu kỳ sở thủ giả dư chi dã. Thị do vị dã giả, đồng dã, ngô khởi vị dã giả, dị dã" (Thí dụ, là nêu sự vật khác để làm rõ. Mâu, là so sánh từ để cùng sử dụng. Viện dẫn, như nói: Ông đúng, vậy tại sao riêng tôi không đúng? Suy, là đem những cái không chọn đánh đồng với những cái chọn đã cho. Đó là từ chỗ nói cái khác là giống, ta há lại nói cái khác là khác" *(Tiểu thủ, 2)*. (*)

Trước tiên, mục đích của phương pháp ví dụ hoặc thuyết minh hoàn toàn không phải ở chỗ tìm tri thức mới, nó chỉ dùng một sự vật khác cùng loại để nói rõ về một sự vật. Có ẩn dụ, trực dụ, tỷ nghĩ đều thuộc loại này. Chúng chỉ thuyết minh, miêu tả, nhưng không phải là phát hiện.

(*) Ngô Tất Tố trong *Mặc Tử* giải thích "thủ" (lấy, chúng tôi dịch là chọn) và "dư" (cho) như sau "Lấy là thí dụ, cho là đoán định).

(*) Nguyên bản in là "Thị do vị dã giả, đồng dã, ngô khởi vị dã giả, dị giả", rất tối nghĩa. Đây tạm đính lại theo câu mà nguyên bản in là "Thị do vị tha giả, đồng dã, ngô khởi vị tha giả, dị giả" (Đó là từ chỗ nói cái khác là giống, ta há lại nói cái khác là khác) ở dưới.

Câu chuyện dưới đây của Mặc gia có thể làm rõ về tính chất của loại phương pháp này:

> "Lương vương nói với Huệ Tử (Mặc gia): Xin tiên sinh nói việc gì cứ nói thẳng ra chứ đừng ví dụ. Huệ Tử nói: Nay có người không biết cái cung bắn đạn [109], nói: Cái cung bắn đạn hình dáng ra sao? Đáp: Cái cung bắn đạn giống như cái cung bắn đạn, thì y có rõ không? Vương đáp: Chưa rõ. Huệ Tử nói: Vậy nếu nói cái cung bắn đạn giống như cái cung mà lấy tre làm dây cung, thì y có biết không? Vương đáp: Thế thì biết. Huệ Tử nói: Phàm người nói vốn là đem điều đã biết để ví dụ với điều không biết khiến cho người ta biết, nay vương lại bảo đừng ví dụ, thì không thể làm được" [110].

Thứ hai là phương pháp "mâu" hoặc "so sánh từ", mặc dù định nghĩa về nó không rõ ràng lắm, nhưng xem ra vẫn là một cách so sánh, sự khác biệt giữa nó với "thí" là thí chỉ việc so sánh một sự vật với một sự vật khác, còn mâu là chỉ sự so sánh giữa các mệnh đề. Một chuyện ngụ ngôn, như một đứa con phá gia hay câu chuyện xây dựng nhà trên bãi cát là so sánh [111]. Tiến hành so sánh cuộc đời Alexandre đại đế với Napoléon I, hay tiến hành đối chiếu cuộc đời của Bỉ tư mạch và Kham ngõa [*], đó đều là so sánh. Tác dụng của chúng cũng ở chỗ thuyết minh chứ không phát hiện.

[109] Một loại máy bắn đạn dùng để bắn đạn đá hoặc đạn sắt đi.

[110] Lưu Hướng, *Thuyết uyển, Thiện thuyết*.

[111] Rất nhiều chuyện ngụ ngôn mỹ lệ động lòng người là nảy sinh vào thế kỷ IV, III và II trước công nguyên.

[*] Nguyên bản là "Bỉ tư mạch", tức Otto Von Bismarck (1815-1898), Thủ tướng nước Phổ thống nhất thế kỷ XIX và "Kham ngõa", tức Karl XII, vua Thụy Điển thời gian 1697-1718.

Phép thứ ba "viện" là loại suy. Nó nói "Ông đúng, tại sao riêng tôi không đúng?". Nó có một điểm khác hẳn về bản chất với hai phương pháp trên. Tức trong hai phương pháp trên, người suy lý (hoặc người nói) đã biết về hai sự vật được so sánh, mà chỉ dùng một điều mà người nghe đã hiểu rõ trong đó để nói rõ một điều khác. Loại suy thì người suy lý giả định hai sự vật về mặt nào đó là như nhau, vả lại biết sự vật này từng phát sinh tình huống gì đó, để xác định vật kia cũng sẽ phát sinh tình huống như thế.

Phương pháp thứ tư là phép quy nạp. "Suy, là đánh đồng những cái không chọn với cái mà cái được chọn đã cho". Định nghĩa này mới lạ như thế về mặt từ ngữ, khiến chúng ta có thể vừa khéo trích dẫn một định nghĩa hiện đại để giải thích. Mill[*] nói "Phép quy nạp là từ quan sát một sự vật cá biệt đã nảy sinh hiện tượng nào đó mà suy ra sự vật nào đó cùng loại cũng sẽ nảy sinh hiện tượng như vậy" [112].

Loại tỷ khác với quy nạp ở chỗ cái trước từ sự thật cá biệt mà suy luận đoán định về một sự thật khác, còn cái sau suy luận thì rút ra một quy luật mang tính phổ biến phù hợp với tất cả sự vật cùng loại. Trước khi phát hiện ra ví dụ ngược lại, thì kết luận ấy vẫn có hiệu quả. Tôi nghĩ, đó chính là hàm nghĩa "suy" của nửa đoạn sau "Đó là từ chỗ nói cái khác là giống, ta há lại nói cái khác là khác?"

[*] Nguyên bản là "Mục lặc", tức John Stuart Mill (1809 - 1873), nhà triết học, kinh tế học người Anh.

[112] *La tập thể hệ* (Hệ thống logic), III, chương 3 đoạn 1.

Bất kể thế nào, sự khác biệt giữa phương pháp loại tỷ và quy nạp nói trên cũng chỉ là ở mức độ. Quy nạp chẳng qua là xây dựng lại loại tỷ trên cơ sở sự quan sát rộng rãi hơn. Kết luận suy lý của loại tỷ cho dù xem ra là cá biệt, nhưng nó giả định hai sự vật cá biệt có quan hệ đều là thành phần của một loại phổ biến, vì thế trên thực tế là một loại khái quát. Nếu không như thế thì sự suy luận sẽ không có cơ sở. Trong một số tình huống, kết luận nảy sinh từ một suy lý loại tỷ cũng có thể tin cậy như một khái quát căn cứ trên việc khảo sát sự vật rộng rãi. Ví dụ có một số suy lý loại tỷ như thế, những sự vật chúng chọn là điển hình cho loại sự vật ấy, vì thế không cần phải khảo sát nhiều sự vật cùng loại hơn.

Một loại suy luận như thế, cho dù suy luận từ một sự vật cá biệt cũng mang tính chất đáng tin cậy như một suy luận khái quát, gọi là "trạc – chọn" (ý của "trạc" là dẫn ra) cũng có thể dịch là phép quy nạp loại tỷ. "Trạc lự vô nghi" (Phải chọn cái không còn nghi ngờ) (*Kinh hạ*, 49). "Trạc: nghi vô vị dã, Tàng dã kim tử, nhi xuân dã đắc chi, tất tử dã khả" (Chọn thì không nói tới cái còn ngờ, lẽ ra Tàng phải chết hôm nay, nhưng qua mùa xuân mới chết, thì cũng có thể nói là ắt phải chết) (*Kinh thuyết hạ*, 49). Từ ví dụ này mà nhìn, thì Biệt Mặc tựa hồ đã nghĩ tới những câu đáng tin cậy như "Phàm là người thì nhất định phải chết" cùng cách nói ấy là một suy luận quy nạp suy luận, chứ không thể nói là suy luận loại tỷ.

Như đã nói ở trên, suy luận diễn dịch là dựa vào lý do đã biết hoặc đã được sáng tỏ, còn phát hiện ra lý do là nhiệm vụ của phép quy nạp. Đồng thời, trên kia cũng đã

nói, Biệt Mặc cho rằng pháp là lý do đã được làm rõ, cũng là loại mà chủ từ thuộc vào. Khái niệm về pháp ấy vô cùng cần thiết trong việc làm rõ lý luận về phép quy nạp của Biệt Mặc. Lý luận quy nạp này, nếu tôi giải thích không sai, là coi phép quy nạp (bao gồm loại tỷ và phép quy nạp loại tỷ) vừa là phương pháp thống kê lý do vừa là phương pháp phân loại. Vì lý luận này xem ra giả định trong quan hệ thuộc loại có bao hàm quan hệ nhân quả. Vì thế phân loại chính xác chính là một phương pháp không làm mất đi quan hệ nhân quả giữa các sự vật được nói tới [113]. Giả định này tựa hồ chính là hàm nghĩa trong đoạn dưới đây "Khiến cho (khác với cớ) là nói tới cớ" (*Kinh thượng*, 77). *Thuyết* nói "Khiến cho là nói dẫn tới, chứ không nhất định phải đúng thế. Còn hiển (ví dụ như) là cớ, ắt phải dựa vào đó mới đúng thế" (*Kinh thuyết hạ*, 77). Ý của câu tôi trích dẫn là, trong quan hệ với chủng loại, cớ có thể được thuyết minh. Đương nhiên đó hoàn toàn không phải là nói mỗi "nói tới" đều nói rõ "khiến cho". Tức nói chỉ có xây dựng trên cơ sở sự phân loại tương đồng hoặc tương tự mới có thể bao hàm được "cớ". Giả như chúng ta nói "Giáp là một tên trộm", mà sự thật cũng xác minh Giáp phạm tội trộm cắp, vậy thì xếp y vào loại đạo tặc cũng như nói hành vi trộm cắp chính là lý do khiến Giáp trở thành trộm cắp. Nhưng giả như y không có hành vi trộm cắp mà bị xếp vào loại trộm cắp, thì cũng không trở thành trộm cắp (*Kinh thuyết thượng*, 10).

[113] Aristotles, *Phân tích hậu thiên (Phân tích, thiên sau), 87, b28* "Phổ biến, tất cả sở dĩ có giá trị, là vì nó nêu lên nguyên nhân".

Nêu ví dụ trong khoa học tự nhiên hiện đại, chúng ta có thể nói, tất cả vật lý học là dùng hình thức “B là nguyên nhân của A” để nói rõ quan hệ nhân quả. Nhưng sinh vật học dùng hình thức “A là thuộc chủng B” để thuyết minh quan hệ nhân quả. Cái trước gọi là “cớ”, cái sau gọi là “vị”. Cái trước thường gọi là giải thích, cái sau thường gọi là ký thuật hoặc quy loại. Cả hai đều dựa vào phép quy nạp. Chỗ khác nhau thông thường là giải thích thì có quá nửa là dùng giả thuyết để dẫn dắt, mà ký thuật và quy loại thì rất ít bị dẫn dắt như thế – đương nhiên đây chỉ là sự khác biệt thô thiển.

Biệt Mặc coi phép quy nạp là phương pháp quy loại, cũng coi là phương pháp thống kê nguyên nhân. Lý luận về phép quy nạp của họ bao gồm phép “đồng”, “dị” và “Đồng dị xen kẽ”. Trong đó đồng dị xen kẽ là phương pháp thật sự về quy nạp khoa học.

1. Phép đồng. Giới thuyết về “đồng” là “Sự vật khác nhau nhưng đều có chỗ giống nhau” (*Kinh thượng*, 39). Sự giống nhau của sự vật được chia làm bốn loại: (a) Trùng đồng, (b) Hình đồng, (c) Hợp đồng, (d) Loại đồng (*Kinh thượng*, 87). (a) Có hai tên gọi mà là một sự thật, là trùng đồng. (b) Không ngoài một cái gồm được cả hai là thể đồng. (c) Cùng ở một nơi, là hợp đồng. (d) Có cái để coi là giống nhau, là loại đồng (*Kinh thuyết thượng*, 87). Như vậy người Trung Quốc gọi Ba la mật (quả mít) chính là cái mà tiếng Anh gọi là pine-apple. Người và cây quýt thức uống cũng quan hệ với nhau như thế, trắng và cứng cùng là thuộc tính của đá, hơi lạnh và hơi nóng

cùng tồn tại trên mặt nước, tuyết trắng cũng trắng như lông chim màu trắng.

2. Phép dị. Dị chia làm bốn loại: (a) Hai, (b) Không cùng hình thể, (c) Không ở một nơi, (d) Không cùng loại (*Kinh thượng*, 88). (a) Hai ắt khác nhau, nên là hai (114). (b) Không liên quan với nhau, không cùng hình thể. (c) Không cùng chỗ, không hợp nhau. (d) Không có chỗ nào giống nhau, không cùng loại (*Kinh thuyết thượng*, 88). Cái mà ở đây gọi là "hai" rất gần gũi với khái niệm "tính cá biệt" hiện đại. Bất cứ hai vật nào, bất kể giống nhau thế nào, tất nhiên cũng phải tồn tại một sự khác biệt cá thể nào đó, chính sự khác biệt ấy tạo ra cái "hai" này. Còn ba loại còn lại thì không cần giải thích rõ hơn.

3. Phép đồng dị xen kẽ. Phương pháp này được định nghĩa là "Đồng dị giao đắc phóng hữu vô – Dùng phép đồng dị xen kẽ để bỏ cái có hay cái không có" (*Kinh thượng*, 89. Xét ý bản dịch ra tiếng Anh đoạn này của Hồ Thích là: Liên kết sử dụng phép đồng dị, chúng ta mới có thể biết cái gì là có, cái gì là không có – người dịch). Trong *Kinh thượng*, 89 lời thuyết minh có một đoạn 91 chữ giải thích, nhưng chúng ta cảm thấy rất thất vọng vì nó rối rắm như thế, hoàn toàn khiến người ta không sao hiểu được. Mà từ một số đoạn dễ hiểu lẻ tẻ trong kinh

(114) Nguyên văn là "Nhị tất dị, nhị dã" (Hai thì ắt khác, là hai cái khác nhau). Chữ thứ hai "tất" (tất nhiên) được Tôn Di Nhượng giải thích là "tất" (tất cả, toàn bộ). Theo Tôn Di Nhượng, câu này phải hiểu là "Hai sự vật ở một chỗ đều không như nhau". Điều này trùng lặp với (d). Vì thế tôi giữ ý nghĩa chữ "tất" (tất nhiên) trong nguyên văn, và giải thích chữ "nhị" là "sự khác biệt của cá thể".

văn, chúng ta tập trung những đoạn thảo luận về sự vật khác nhau, như số lượng, cứng mềm, sống chết, già trẻ, màu sắc, địa vị, xấu tốt, thành thục hay không vân vân. *Đại thủ* cũng có một đoạn dài thảo luận về phương pháp đồng dị xen kẽ, đáng tiếc là cũng khó hiểu như thế. Tôi thu thập được đoạn sau đây từ chỗ khác, lấy nó để thuyết minh cách dùng phương pháp đồng dị xen kẽ:

> "Theo đúng phép chọn chỗ giống xem cái khéo, theo phép riêng chọn cái này so cái kia, hỏi lý do xem mức hợp. Nói người ta có kẻ đen có kẻ không đen là lấy sự đen để nhìn người, cùng với nói có người thương có người không thương, là lấy sự thương để nhìn người, xem ai hợp. Cái này như thế thì lấy đó coi cái kia cũng như thế, rồi nêu những chỗ không như thế ra mà hỏi" (*Kinh thuyết thượng,* 92).

Lúc thảo luận về phép đồng trong phép quy loại (*Kinh hạ*, 1), *Thuyết* chỉ ra rằng "Kẻ kia coi cái đó là như thế, nói đó là đúng, ta không coi cái đó là như thế, thì ngờ vực là đúng" (*Kinh thuyết hạ*, 1). Một đoạn vận dụng phép xen kẽ khác nêu ra như sau "Nêu bừa ví dụ thì không thể biết chỗ khác nhau" (*Kinh hạ*, 65). "Bò và ngựa tuy khác nhau, nhưng nếu nói vì bò có răng còn ngựa có đuôi nên bò không phải là ngựa thì không được. Bởi vì chúng đều có răng và đuôi, không nên nghiêng về cái có mà nên nghiêng về cái không có. Phải nói bò và ngựa khác loài, vì bò có sừng, ngựa không có sừng nên không cùng một loài" (*Kinh thuyết hạ*, 65).

Từ đoạn trên có thể thấy rõ, đối với Biệt Mặc thì đồng dị xen kẽ là phép quy nạp chân chính. Phép đồng và

phép dị chỉ có thể vận dụng riêng rẽ vào lúc điểm giống nhau hoặc khác nhau rõ ràng như thế mà dường như không có khả năng tồn tại sự vật trái ngược. Có thể nhận ra điều này trong đoạn dưới đây, nó bàn về bốn loại sai lầm về phương pháp trong việc suy luận từ một sự vật cá biệt. Bốn loại ấy là thí, mâu, viện, suy.

> "Phàm vật, có chỗ giống nhau nhưng không đưa tới chỗ giống nhau. Mâu trong từ chỉ nói được tới chỗ giống nhau là thôi. Như thế, mà còn có vì sao như thế. Giống nhau chỗ như thế, chưa chắc giống nhau chỗ vì sao như thế, chọn có vì sao mà chọn, giống nhau chỗ chọn, chưa chắc giống nhau chỗ vì sao mà chọn. Cho nên từ, mâu, viện, suy... không thể dùng thường xuyên" (*Tiểu thủ,* 3).

Những sai lầm ấy có thể quy kết vào bốn điểm: (1) Có thể sự giống nhau rất rõ ràng không liên quan gì tới biểu hiện bên ngoài, cái khác nhau bị coi nhẹ lại là cái cơ bản hơn hoặc quan trọng hơn. (2) Cho dù thông qua rất nhiều bước có thể nhận thấy chứng cứ suy diễn của mâu, thì chỗ giống nhau giữa chúng vẫn có thể là ngẫu nhiên trùng hợp, chứ không phải là sự chứng minh về lý do giống nhau. (3) Mọi người đều biết sự khó khăn "nhiều nguyên nhân", tức cái gọi là "Giống nhau chỗ như thế, chứ chưa chắc giống nhau chỗ vì sao như thế". Nhiệt có thể nảy sinh từ lửa, cũng có thể nảy sinh từ sự ma sát, cũng có thể vì điện vân vân. Chết có thể vì bị chém đầu hoặc chết đuối, hoặc bệnh phổi, hoặc ung thư vân vân. (4) Sau cùng, nguy hiểm tồn tại ở đây là vì thiên kiến và thiên ái của cá nhân, vì thế ảnh hưởng tới các ví dụ mà anh ta tiếp nhận hoặc từ chối. "Giống nhau chỗ chọn, chứ chưa chắc

giống nhau chỗ vì sao mà chọn". Kết quả phổ biến nhất là sẽ không đếm xỉa gì tới những sự vật ngược lại, ví dụ những người ủng hộ chủ nghĩa độc thân sẽ nêu ra Newton, Descartes, Spinoza, Hobes, Lucretius, Kant, Bentham, Spencer (*) vân vân để chứng minh các nhà tư tưởng lớn đều sống độc thân, nên đã bỏ qua những nhà triết học có vợ. Bốn sai lầm ấy nói tóm lại có thể vận dụng phép đồng dị xen kẽ để kiểm tra. Yếu chỉ của phép đồng dị xen kẽ là phát hiện điều kiện hoặc thuộc tính xuất hiện trong sự vật khẳng định và điều kiện hoặc thuộc tính không xuất hiện trong sự vật phủ định.

Chúng ta nghiên cứu học thuyết quy nạp của phái Biệt Mặc còn có hai điểm cần được thảo luận. Điểm thứ nhất là trên cơ sở các khái niệm suy luận loại tỷ lịch sử đưa ra một khái niệm lịch sử mới tương tự. Chúng ta đã thấy Biệt Mặc thời kỳ đầu hoàn toàn coi trọng kinh nghiệm của thánh vương thời cổ, coi chúng là một trong ba biểu (ba tiêu chuẩn) để kiểm nghiệm chân lý. Nhưng Mặc gia

(*) Newton, nguyên bản là "Ngưu đốn", tức Issac Newton (1642 – 1727), nhà toán học, nhà vật lý học người Anh. Descartes nguyên bản là "Địch ca nhĩ", đã chú sau chú thích (9) Spinoza nguyên bản là "Tư tân nặc sa", tức Baruch Spinoza (1632 - 1677), nhà triết học Hà Lan. Hobes nguyên bản là "Hoắc bố tư", đã chú sau chú thích (99), Lucretius nguyên bản là "Lạc khắc", tức Titus Lucretius Darus (khoảng 99-65 trước công nguyên), nhà thơ, nhà triết học La Mã cổ đại. Kant nguyên bản là "Khang đức", tức Emmanuel Kant (1724 –1804), nhà triết học Đức, Bentham nguyên bản là "Biên tấm", tức Jeremy Bentham (1748-1832), nhà luân lý học, luật học và triết học Mỹ. Spencer nguyên bản là "Tư tân tắc", chú thích (**) trang 26.

thời kỳ sau xem ra hoàn toàn không tin phương pháp giáo điều hoặc kinh nghiệm của quá khứ cũng có thể thích hợp để làm khái niệm kiểm nghiệm hiện tại. Bắt đầu từ tiết sau, chúng ta có thể nhìn thấy quan niệm tiến bộ cần thích ứng với điều kiện đã thay đổi đã bắt đầu xuất hiện trong tư tưởng của thời đại ấy. Ví dụ, lúc thảo luận từ "đã là" tới "là cái gì" hoặc "sẽ là cái gì", *Kinh thuyết hạ*, 15 nói "Nghiêu (một vị thánh quân ở Trung Quốc vào thế kỷ XXIII trước công nguyên) giỏi việc cai trị, là từ thời nay xét thời xưa. Chứ nếu từ thời xưa xét thời nay, thì Nghiêu không thể cai trị". Chính vì như thế, nên Biệt Mặc hoàn toàn không tin phép loại tỷ lịch sử "Cái nghĩa của Nghiêu, là sống vào thời nay mà đặt mình vào thời xưa, nhưng khác thời, nên có tới hai cái được gọi là nghĩa". (*Kinh hạ*, 52). *Kinh thuyết hạ* nói ý tứ là "Hoặc lấy tên xem người, hoặc lấy thực xem người. Nêu ví dụ "Có một phú thương, là lấy tên xem người, chỉ ra Hoắc, là lấy thực xem người (nhưng đối với một cá nhân hiện tại mà nói)[115] thì cái nghĩa của Nghiêu là âm thanh của thời nay chứ cái thực của nghĩa là ở thời xưa, cũng như đã chôn vùi dưới cổng thành rồi" (*Kinh thuyết hạ*, 25). Đó là nói tri thức cần phải có thể chứng minh. Mà một loại tỷ lịch sử, vì thời gian quá xa, thiếu mất căn cứ tín niệm có thể tin cậy. "Phàm tên gọi là lấy điều biết rõ để làm đúng điều không biết, chứ không phải lấy điều không biết để ngờ vực điều đã biết rõ" (*Kinh thuyết hạ*, 69).

[115] Câu này là Hồ Thích thêm vào, không phải trong nguyên văn – người dịch..

Một điểm khác phải suy nghĩ là vấn đề tỷ lệ lầm lẫn, vấn đề giá trị của tri thức suy luận được từ ví dụ đặc thù. Lúc thảo luận tới quan hệ giữa cớ và pháp ở trên, chúng ta đã thấy rõ pháp không phải là gì khác mà là lý do đã được biết hoặc đã được làm sáng tỏ. "Cớ" mà phép quy nạp phát hiện được đã trở thành "cớ" trong phép diễn dịch. Chúng ta đã thấy câu "Cớ phải nhất trí với pháp" được giải thích là "Căn cứ vào vật gì đó mà nó sản sinh ra". Không có cớ thì trong phép quy nạp không thể hình thành một cái cớ là nguyên nhân chân chính [116]. "Có nó nhất định sẽ nảy sinh ra kết quả nào đó" tất nhiên cũng là "căn cứ vào kết quả nào đó mà nó tạo ra". Cũng chính là nói tính có thể tin cậy của sự quy nạp khái quát ăn khớp với tiền đề diễn dịch mà nó tạo ra, ở chỗ nó có giá trị thực tế giúp người ta giải thích được giá trị thực tế của sự đặc thù và các phương diện có thật khác.

Về vấn đề sự tuyệt đối hay vĩnh hằng của chân lý, Biệt Mặc hoàn toàn không có hứng thú. Đối với họ, chân lý chỉ là "chính" (sửa cho đúng), tức điều mà mọi người bắt buộc phải tin, hoặc giải thích theo lối của những người quan niệm luận là "Bức bách tư tưởng", "Sửa cái không sai" (*Kinh thượng*, 92). "Sửa cho đúng, là điều ai cũng phải cho là đúng. Mọi người đều nói cái

[116] Nguyên tắc suy lý của Ấn Độ thường dùng hình thức sau: **1.** Núi bên này có lửa, **2.** Vì thế có khói, **3.** Phàm có khói ắt có lửa, giống như bếp lò, **4.** Núi bên này có khói, **5.** Cho nên núi bên này có lửa. Xem Brajondranath Seal, *Ấn Độ thực chứng khoa học* (Khoa học thực chứng của Ấn Độ), tr. 251

mình biết, nhưng tới chỗ ai cũng phải cho là đúng, như Hình tròn không có đường thẳng, thì không ai nói gì nữa. Dùng điều ai cũng phải cho là đúng, là tự nhiên vậy" (*Kinh thuyết thượng*, 92) [117] [*].

Cách nhìn về chân lý như thế hoàn toàn không làm giảm thiểu giá trị của học vấn. Bởi vì "Vả lại điều đúng không thể sửa cho đúng, thì không hại tới việc dụng công" (*Kinh hạ*, 59). *Thuyết* nói "Vả lại, còn có cái đúng. Cái đã đúng ắt cho là đúng, cái đã xong ắt cho là xong. Vả lại cái dụng công mà về sau sẽ xong, ắt dụng công cho về sau sẽ xong" (*Kinh thuyết hạ*, 59). Đó là kết luận thích hợp nhất về logic của Biệt Mặc mà chúng ta nghiên cứu rút ra được.

(117) Nguyên văn và cách chấm câu của tôi là như sau:

Nguyên văn "Chính hằng nặc nhân giai vu tri hữu thuyết quá hằng nặc nhược viên vô trực vô thuyết dụng hằng nặc nhược tự nhiên hĩ". Tôi chấm câu như sau "Chính, hằng nặc. Nhân giai vu tri hữu thuyết. Quá hằng nặc, nhược Viên vô trực, vô thuyết. Dụng hằng nặc, nhược tự nhiên hĩ".

(*) Trong nguyên bản có chỗ lẫn lộn bất nhất giữa đoạn chú thích này của Hồ Thích với đoạn trích trên chính văn, trong đó chữ "hằng" có lúc bị in lầm thành "ngũ", chúng tôi đính chính lại và dịch như trên

Chương 5
Huệ Thi và Công Tôn Long

I. Tiểu sử

Huệ Thi từng làm tướng của Lương Huệ vương. Lương Huệ vương ở ngôi từ năm 370 đến 319 trước công nguyên [118]. *Lữ thị Xuân thu*, thiên 21 và *Chiến quốc sách*, thiên 28 đều nói Lương Huệ vương chết năm 319 trước công nguyên, nhưng lúc ấy Huệ Thi vẫn còn sống. Lại theo *Lữ thị Xuân thu*, thiên 32 thì Lương (Ngụy) hội đàm với Tề năm 334 trước công nguyên, suy tôn nhau làm vương, đó là chính sách của Huệ Thi. Theo đó có thể suy đoán, đại khái Huệ Thi sống trong khoảng từ 380 đến 300 trước công nguyên.

Trang Tử, Thiên hạ thiên nói "Huệ Thi nhiều mưu kế, viết sách tới năm xe". Ông là một biện giả vĩ đại, có một đám môn đồ đông đảo. Ông thích dùng những nghịch luận rõ ràng để biểu đạt tư tưởng của ông, chỉ là còn lưu lại cho chúng ta rất ít. Trong *Trang Tử* có nói có người hỏi ông vì sao trời đất không lở không sụp và vì sao có gió mưa sấm chớp, Huệ Thi "Không biện luận mà trả lời, không suy nghĩ mà đối đáp, nói khắp vạn vật". Đáng tiếc năm xe sách của ông và thuyết về vạn vật ấy nay không còn được lưu lại.

[118] Năm chết của Lương Huệ vương căn cứ theo *Trúc thư kỷ niên*. *Sử ký* của Tư Mã Thiên lầm nói là vào năm Thành công thứ 1 (335 trước công nguyên).

Từ *Trang Tử, Từ Vô Quỷ*, chúng ta có thể thấy được một đoạn miêu tả tuyệt diệu như sau:

> "Trang Tử đưa tang, qua ngang mộ Huệ Thi, ngoảnh lại nói với mọi người: Có người đất Sính gắn một mảnh đất sét lên đầu mũi, to bằng con ruồi, bảo người thợ mộc tên Thạch đẽo. Thạch vung búa như gió rít đẽo đi, mảnh đất sét rụng hết mà mũi không bị thương, người đất Sính vẫn đứng yên không biến sắc. Tống Nguyên quân nghe chuyện, triệu Thạch tới nói: Thử làm với quả nhân xem. Thạch nói: Tôi từng đẽo được như thế, nhưng mẫu của tôi chết lâu rồi. Từ khi phu tử mất, ta không có ai làm mẫu, ta không còn người để trò chuyện nữa".

Công Tôn Long là một biện giả vĩ đại, ông trung thành với truyền thống Mặc gia, lên án chiến tranh, chủ trương hòa bình và nghỉ quân. *Lữ thị Xuân thu* nói trước khi Yên Chiêu vương (311 – 279 trước công nguyên) phá Tề (284 – 279 trước công nguyên), ông thuyết phục Yên Chiêu vương nghỉ quân, lại thuyết phục Triệu Huệ vương (298 – 266 trước công nguyên) nghỉ quân. Theo *Chiến quốc sách* (thiên 20), chúng ta biết sau trận Hàm Đan (257 trước công nguyên), Công Tôn Long là môn hạ của Bình Nguyên quân. Nếu ghi chép sau là có thể tin cậy, thì Công Tôn Long sống trong nửa đầu thế kỷ III trước công nguyên, đại khái sinh khoảng 325 – 315 trước công nguyên. Điều này phản bác lối giải thích bình thường về *Trang Tử, Thiên hạ thiên* là Huệ Thi và Công Tôn Long trực tiếp tranh luận với nhau. Riêng tôi cho rằng, điều

này nhìn từ khía cạnh thời gian có thể chính xác. *Trang Tử, Thiên hạ thiên* nói:

> "Huệ Thi cho đó là hay, đưa ra cho các biện giả trong thiên hạ biết, mà biện giả trong thiên hạ ưa thích chúng (tức 21 nghịch luận dưới đây)... Các biện giả lấy đó biện bác với Huệ Thi, suốt đời không thôi. Bọn biện giả như Hằng Đoàn, Công Tôn Long mê hoặc lòng người, làm đổi ý người, có thể hơn được người ta về lời lẽ, nhưng không thể làm người ta tâm phục [119]. Huệ Thi hàng ngày lấy điều mình biết biện luận với người ta, chuyên cùng biện giả trong thiên hạ đặt ra những điều quái dị, đại khái ông ta là thế".

Đoạn văn chương nói trên hoàn toàn không nói rõ Công Tôn Long chính là một trong những người tranh luận với Huệ Thi. Đoạn văn nói trên rất có thể là dùng một nghịch luận tuyệt diệu để tương ứng với Huệ Thi của một biện giả về sau. Vả lại Công Tôn Long ở chỗ Bình Nguyên quân (chết năm 251 trước công nguyên), chuyện ấy có rất nhiều chứng cứ, không thể nghi ngờ. Cho nên *Chiến quốc sách* nói ông sống chỗ Bình Nguyên quân đến năm 257 trước công nguyên, xem ra là sự thật lịch sử.

Học thuyết nổi tiếng nhất của Công Tôn Long là "Ngựa trắng không phải là ngựa trắng". *Hán thư, Nghệ văn chí* chép sách Công Tôn Long có 14 thiên, nhưng hiện còn 6 thiên, trong đó thiên 1 là người sau viết thêm, thiên 3 thiên 4 lại có rất nhiều chỗ sửa chữa sai lầm, rất khó khăn khi đọc.

(119) Theo nguyên văn trong *Thiên hạ thiên* thì sau chỗ này có câu "Biện giả chi hựu dã" (đó là chỗ giới hạn của các biện giả) – người dịch.

II. Mười chuyện về vật của Huệ Thi

Trang Tử, Thiên hạ thiên chép 10 chuyện về vật của Huệ Thi và 21 chuyện biện luận của Công Tôn Long. Mười chuyện của Huệ Thi là:

1. Cái thật lớn không có bên ngoài, gọi là đại nhất, cái thật nhỏ không có bên trong, gọi là tiểu nhất.
2. Không dày thì không thể chứa, rộng lớn ngàn dặm.
3. Trời thấp ngang đất [120], núi cao bằng đầm
4. Mặt trời vừa mọc vừa lặn, vật vừa sinh vừa chết.
5. Giống nhau lớn mà khác với giống nhau nhỏ, đó gọi là tiểu đồng dị, muôn vật đều giống nhau đều khác nhau, đó gọi là đại đồng dị.
6. Phương nam là vô cùng mà có chỗ tận cùng.
7. Hôm nay tới nước Việt (một nước ở phía nam) mà đã tới hôm qua.
8. Những cái vòng tròn dính liền móc vào nhau có thể gỡ ra.
9. Ta biết chỗ chính giữa của thiên hạ, là ở chỗ phía bắc nước Yên (một nước xa nhất ở phương bắc), phía nam nước Việt (một nước xa nhất ở phương nam).
10. Yêu thương cả muôn vật, trời đất là một thể.

Trước đây rất nhiều học giả từng tìm cách giải thích mười chuyện này, trong đó người giải thích có hệ thống nhất là Chương Bỉnh Lân. Có lẽ họ Chương là học giả

[120] Hoặc có thể theo Tôn Di Nhượng đọc là "Thiên dữ địa tỷ" (Trời sánh ngang đất) càng sát hơn. Chương Bỉnh Lân trong *Trang Tử chú* đã theo thuyết của Tôn.

nghiên cứu triết học Trung Quốc thời cổ quan trọng nhất hiện còn sống. Ông chia mười chuyện nói trên làm ba nhóm:

Nhóm (a) gồm sáu chuyện 1, 2, 3, 6, 8 và 9, về luận chứng đều là lý luận cho rằng mọi sự đo lường số lượng và mọi sự khu biệt không gian đều không có thật. Ông cho rằng chuyện 1 và 2 là nói rất rõ "Bởi vì sau cùng thì không thể chia cắt một cái không thể chia cắt về mặt số lượng, nên đối với cái bắt đầu - cái không thể chia cắt về mặt số lượng, thì mọi sự đo lường vốn có đều là hư ảo. Nhưng nếu quả thật mọi sự đo lường đều là hư ảo thì giữa cái lớn nhất và cái nhỏ nhất, giữa cái không có bề dày và cái rộng lớn ngàn dặm đều không có sự khu biệt thật sự"(121). Ông cho rằng chuyện 3 là phủ định tính chân thực của sự khác biệt giữa cao và thấp, về tính ảo giác của cao và thấp, có thể nhìn thấy từ các bức tranh phong cảnh, chuyện 6 là phủ nhận sự khác biệt giữa vô cùng và có chỗ tận cùng, chuyện 8 là phủ nhận sự khác biệt giữa cái có thể chia tách và cái không thể chia tách, chuyện 9 là phủ nhận sự khác biệt về phương hướng.

Nhóm (b) gồm hai chuyện 4 và 7 bàn về tính không có thật trong sự khác biệt về thời gian. Chương Bỉnh Lân nói "Quá khứ đã đi qua, mà tương lai còn chưa tới, sự không tồn tại của chúng rõ ràng mà dễ thấy, nhưng ngay cả hiện tại cũng khó mà nắm vững. Đơn vị nhỏ nhất của thời gian là một sát na, hoàn toàn không thể cắt nhỏ thêm nữa, chỉ là chia tách chính xác, chứ chưa làm xong. Đồng thời lúc mọi người nghĩ tới một điều, kế đó lại nghĩ

(121) Chương Bính Lân, *Quốc cố luận hành*, tr. 192-193, 194.

tới điều khác... cho nên có thể nói mặt trời vừa mọc vừa lặn, vật vừa sinh vừa chết. Chuyện 4... thì chúng ta có thể buổi trưa chưa tới đất Việt mà xế chiều đã tới, giả như chúng ta coi sự đứt đoạn ấy là một quá trình liên tục, thì chúng ta nói hôm nay chúng ta tới đất Việt. Giả như chúng ta coi sự đứt đoạn ấy là mấy đơn vị, thì chúng ta có thể nói chính xác rằng, hôm qua chúng ta đã tới đó. Chuyện 7 cũng nói như thế, sự khác biệt về thời gian là do con người, chứ không phải là có thật" (122).

Nhóm (c) gồm hai chuyện 5 và 10 còn lại, nêu ra tất cả sự giống và khác của tất cả sự vật đều không có thật. "Không có bất cứ vật gì tuyệt đối giống bất cứ vật khác, cũng không có bất cứ vật gì tuyệt đối khác bất cứ vật khác. Không có sự giống nhau tuyệt đối, vì mỗi sự vật đều có hình tướng chung. Vì thế trời đất là một thể, cho nên phải yêu thương cả muôn vật" (123).

Tuy tôi thừa nhận phần lớn lời giải thích của Chương về căn bản là chính xác, nhưng tôi nghiêng về hướng cho rằng các nghịch luận này, giống như Zénon, là hướng tới chứng minh nhất nguyên luận về vũ trụ. Vì thế với nghịch luận 10 có thể coi là ngụ ý của toàn bộ luận chứng, còn chín nghịch luận trên là để làm rõ "Trời đất là một thể", vì thế phải "Yêu thương cả muôn vật". Nói cách khác, mười chuyện nói trên đều nhằm xây dựng cơ sở triết học cho chủ nghĩa kiêm ái của Mặc gia.

Tôi cho rằng mười chuyện về vật của Huệ Thi và những lý luận có liên quan của Công Tôn Long mà chúng

(122) (123) Chương Bính Lân, *Quốc cố luận hành*, tr. 192-193, 194.

ta sẽ bàn tới phía sau đều có thể giải thích như các trước tác của phái Biệt Mặc. Lý luận về thời gian và không gian của phái Biệt Mặc, có sự phân biệt giữa "vĩnh cửu" và "nhất thời", "vũ" và "sở". "Vĩnh cửu là chuyển qua lúc khác, vũ là chuyển qua chỗ khác" (*Kinh thượng*, 40, 41). "Vĩnh cửu là xưa nay sớm tối, vũ là mờ mịt đông tây nam bắc" (*Kinh thuyết thượng*, 40, 41). Đó chính là nói, chỉ có một không gian và một thời gian, để chia tách phân biệt các bộ phận của chúng nên con người chúng ta đặt ra các đơn vị thời gian và không gian. Nhưng cần phải chú ý, "Vũ" hoàn toàn không phải là không gian trống rỗng mà *Lão Tử* gọi là "Vô", ý nghĩa xác thực là toàn bộ "vũ trụ", tức cái gọi là "Mờ mịt đông tây nam bắc" đã nói ở trên. Ý nghĩa này vẫn được bảo lưu đến hiện nay (xem *Hoài Nam tử,* 11).

Từ cách nhìn thông thường, thì thời gian là không dừng lại, từ thời khắc này chuyển qua thời khắc khác. Nhưng Biệt Mặc cho rằng không gian vũ trụ cũng không ngừng thay đổi. "Vũ hoặc tỷ (Vũ trụ đã dời đổi)"[124] *(Kinh thuyết hạ,* 12), "Vũ, là nam bắc vào buổi sáng, lại vào buổi chiều. Vũ là dời đổi" [125] *(Kinh hạ,* 12). Đó không giống như điều phái Biệt Mặc phát hiện là đất cũng chuyển động sao? Trong một đoạn khác đại khái cũng nói thế, "Hoặc, quá danh dã (Hoặc là tên gọi của cái đã qua)" (*Kinh hạ,* 31). "Tri thị chi phi

[124] Câu này Hồ Thích dịch ra Anh văn là "Khu vực không gian (Vũ trụ không gian) là thường thay đổi" – người dịch.

[125] Đoạn này Hồ Thích dịch ra Anh văn là "Nam Bắc vào buổi sáng, lại vào buổi chiều. Không gian là vị trí mãi mãi thay đổi" – người dịch.

thử dã, hựu tri thị chi bất tại thử dã, nhiên nhi vị thử nam bắc, quá nhi dĩ dĩ vi nhiên. Thủy dã vị chi nam bắc, cố kim dã vị thử nam bắc (Biết không phải như thế, lại biết không ở chỗ đó, nhưng nói đó là nam bắc, coi cái đã qua là đúng. Lúc đầu gọi là phương nam, nên nay gọi là phương nam" [126] (*Kinh thuyết hạ,* 31).

Vì thế, xem ra cơ sở tư tưởng của mười chuyện về vật của Huệ Thi chính là thế này: chỉ có một thời gian và không gian liên tục, không có giới hạn có thể chia cắt, thường thay đổi. Cho nên có thể coi chuyện 1 là sự thuyết minh về tính chất đặc biệt của không gian. Từ toàn bộ mà nhìn, thì không gian là đại nhất, nó "không có bên ngoài". Từ góc độ chia ra đơn vị nhỏ nhất mà nhìn, thì nó là tiểu nhất, có thể coi là "không có bên trong". Chuyện 2 trong thực tế cũng nói rõ đạo lý ấy: không gian có thể nhỏ tới mức "không có bề dày", hoặc lớn tới mức "rộng lớn ngàn dặm". Vì không gian không ngừng vận động, nên trời thấp ngang đất, núi cao bằng đầm. Chuyện 3 cũng thế, "hôm nay" ở một nước có thể là "hôm qua" ở nước khác. Chuyện 7 nói "chỗ trung tâm của thiên hạ" rất có thể là ở bất cứ chỗ nào trên mặt đất, có thể ở "phía bắc nước Yên" hoặc "phía nam nước Việt". Chuyện 9 đối với một thời đại thừa nhận quả đất hình tròn, đồng thời vì nó chuyển động mà nảy sinh ra ban ngày và ban đêm, thì chỉ là chuyện tầm thường. Nhưng Biệt Mặc trong

[126] Đoạn này Hồ Thích dịch ra Anh văn là "Biết cái đó không phải là cái đó, nhưng cái đó không ở đó nữa, chúng ta vẫn gọi nó là Nam Bắc. Đã trở thành quá khứ rồi, nhưng vẫn coi nó là hiện tại. Chúng ta gọi nó là phương Nam, hiện tại vẫn gọi nó là phương Nam" – người dịch.

đó có Huệ Thi xem ra đã phát hiện ra chân lý lớn lao ấy, sự quan hệ của chân lý ấy rất rộng, vả lại còn mang tính chất cách mạng, chỉ vì không có đủ tư liệu, không thể khinh dị giải thích rõ ràng, nên phải dùng rất nhiều nghịch luận khác để thuyết minh.

Tôi cho rằng cách giải thích ấy không hoàn toàn lỗi thời, Trâu Diễn cùng thời với Huệ Thi cũng đề ra thuyết nói Trung Quốc lúc bấy giờ chỉ là một trong tám mươi mốt phần của thế giới. Ông nói Trung Quốc là một trong chín châu to nhỏ bằng nhau. Chín châu to nhỏ không khác nhau lắm tổ chức thành một thế giới. Mỗi châu có biển cả bao quanh, ngoài chín châu có biển lớn bao bọc [(127)]. Trang Tử cùng thời với Huệ Thi nhưng hơi nhỏ tuổi hơn cũng có một chuyện ngụ ngôn. Chuyện ấy nói "So ra bốn biển ở giữa trời đất có khác gì một cái hốc nhỏ trong đầm lớn đâu? So ra Trung Quốc giữa bốn biển có khác gì một hạt thóc trong kho lớn đâu?"[(128)]. Điều này có liên quan tới sự tồn tại của tư tưởng duy trắc không tưởng so sánh phần đã biết tới của quả đất với khu vực rộng lớn chưa biết còn lại, có thể cho thấy là dùng học thuyết về không gian của phái Biệt Mặc để giải thích về quả đất (không phải mặt trời) mà đời nay tin tưởng và sự chuyển động của nó hoàn toàn không phải là không có gì bảo đảm.

Chuyện 4 lấy lý luận đơn vị thời gian của Biệt Mặc hơi mang vẻ chủ nghĩa bi quan làm cơ sở. Mặt trời chỉ là một tinh cầu cực kỳ ngắn ngủi và tạm thời, vả lại không ngừng

[(127)] Tư Mã Thiên, *Sử ký*, quyển 70, chương 1

[(128)] *Trang Tử, Thu thủy*.

di động trong không gian, nên ngay cả việc tạm thời lên tới giữa trời tựa hồ cũng chỉ là ảo giác. Đồng thời, so với cái thời gian vô hạn "Hợp cả xưa nay sớm tối", thì sự ngắn ngủi của đời người cũng không khác gì cái mặt trời "vừa mọc vừa lặn" giữa trời.

Nhưng Mặc gia đã không phải hoài nghi chủ nghĩa, cũng không phải bi quan chủ nghĩa. Cho dù thời gian và không gian là vô hạn, thì đối với tất cả mục đích thực tế của chúng ta chúng cũng đều là hữu hạn. Chuyện 6 nói, "Phương nam vô cùng mà có chỗ tận cùng", chính là nói, nó vừa là vô cùng, nhưng cũng vừa là có chỗ tận cùng. Điều đó nhất trí với Mặc biện. "Sự vô cùng không hại gì tới việc gồm tóm" (*Kinh hạ,* 72), có thể dùng một suy luận xuất sắc để chứng minh mệnh đề ấy "Có chỗ tận cùng thì có thể hết, vô cùng thì không thể hết. Có chỗ tận cùng hay vô cùng thì chưa thể biết, nên có thể hết hay không thể hết cũng chưa thể biết, sự được mất của con người cũng chưa thể biết mà con người có thể hết hay không thể hết cũng chưa thể biết, nhưng con người thì có thể hết lòng thương yêu, trái lại" (*Kinh thuyết hạ,* 72). Lại nói "Không biết số phận nhưng biết chỗ tận cùng, là sáng suốt" (*Kinh hạ,* 73). Đó là nói đối với các mục đích thực tế, có thể từ các ví dụ không hoàn toàn mà nêu ra suy luận, vì thế sự vô hạn hoàn toàn không phải là chướng ngại của phép quy nạp. "Vả lại cái đúng là cái tất nhiên", những cái vô hạn có thể được coi là hữu hạn.

Chuyện 5 cũng có thể dẫn dụng Biệt Mặc để thuyết minh như thế, trong chương bàn về phép quy nạp, chúng ta đã biết Biệt Mặc nhận thức được sự khác biệt về cá

tính của các sự vật cấu thành “Hai”. Nhưng trong mọi sự phân loại thì cá tính có quan hệ không lớn. Vả lại, đúng như chúng ta đã thấy, thời đại hiện nay là thời đại sinh vật học phát triển, thuyết sinh vật tiến hóa đã không còn mấy người thắc mắc. Trong tất cả mọi chia tách và phức tạp bề ngoài đều có sự tồn tại của một loại đơn vị cơ bản, bản chất, cách kiến giải ấy đại để đã được giả định trong nghịch luận “Muôn vật đều giống nhau mà đều khác nhau”. Cho nên lối giải thích các nghịch luận ấy của Chương Thái Viêm nói trên căn bản là chính xác. Đó đều dẫn tới kết luận “Trời đất là một thể”. “Trời đất là một thể” chính là cơ sở của chủ nghĩa kiêm ái của Mặc gia.

Chuyện 8 về những vòng tròn dính liền móc vào nhau có thể rất không có ý nghĩa. Nhưng cách mở những cái vòng tròn dính liền móc vào nhau ấy có ngụ ý rất sâu sắc, mang tính khải phát. Vương hậu nước Tề (chết năm 249 trước công nguyên) nhận lệnh mở một cái vòng ngọc, bà dùng chùy sắt đập một cái, cái vòng lập tức vỡ nát [129], giải pháp ấy có thể không phù hợp với nguyên ý của Huệ Thi, nhưng về nguyên tắc cơ bản thì tựa hồ là một. Đối với các nhà toán học tính toán chu vi và bán kính của hình tròn mà nói, mỗi một vòng tròn đều có thể coi là tách rời với những vòng tròn khác. Sự lồng vào nhau của chúng hoàn toàn không đưa tới cho chúng bất cứ sự khó khăn nào. Trên nguyên tắc, điều này tương đồng với việc dùng chùy sắt đập vỡ. Cả hai đều là biện pháp giải quyết của “chủ nghĩa ứng dụng”.

[129] *Chiến quốc sách*, thiên 13

Chương 6
Huệ Thi và Công Tôn Long (Kết luận)

III. Công Tôn Long
và nghịch luận của biện giả khác

Tư liệu nghiên cứu trong chương này, là từ 21 chuyện được chép trong *Trang Tử, Thiên hạ thiên* tổ chức thành. Có 7 chuyện chép trong *Liệt Tử, Trọng Ni,* và trong 6 thiên được gọi là *Công Tôn Long Tử* hiện nay. Vì tư liệu nguyên thủy trong quyển đầu nhiều hơn trong hai quyển còn lại, nên ở đây chúng tôi lấy đó làm cơ sở để thảo luận, còn các tư liệu khác chỉ dùng để thuyết minh bổ sung.

Về tác giả của 21 chuyện ấy, *Trang Tử, Thiên hạ thiên* nói rất không rõ ràng. Trong sách này quy họ về các biện giả, trong các biện giả này chỉ nói tới tên hai người là Công Tôn Long và Hằng Đoàn. *Liệt Tử, Thiên thụy* gọi Hằng Đoàn là "Hàn Đàn". Năm chuyện 11, 15, 17, 20 và 21 *Liệt Tử* đã quy về Công Tôn Long rất rõ ràng. Chuyện 2 trong thực tế cũng giống như *Lữ thị Xuân thu* và *Khổng Tùng Tử,* đã được quy về giống như nghịch luận của ông. Để tiện cho việc xem xét, tôi cứ tạm coi các nghịch luận ấy đều là của Công Tôn Long.

Hai mươi mốt chuyện là:

1. Trứng có lông
2. Gà có ba chân [130]

[130] Tôi cho rằng điều này giống với điều "Tàng tam nhĩ" (Tàng có ba tai).

3. Sính (Kinh đô nước Sở – nguyên chú) có thiên hạ
4. Chó có thể là dê
5. Ngựa có trứng
6. Ếch có đuôi [131]
7. Lửa không nóng
8. Núi có miệng (Tác giả viết là "Sơn xuất khẩu", đây đính chính là "Sơn hữu khẩu" – người dịch).
9. Bánh xe không chạm đất
10. Mắt không nhìn thấy
11. Chỉ không tới [132], tới không hết
12. Rùa dài hơn rắn [133]
13. Cái củ không vuông, cái quy không thể lấy để vẽ hình tròn
14. Cái lỗ mộng không bao giờ khít với cái mộng
15. Bóng con chim bay chưa từng động đậy [134]
16. Mũi tên sắt đi mau, nhưng có lúc không đi mà cũng không dừng [135]
17. Chó con không phải là chó [136]

[131] Nguyên bản vốn là "Đinh tử", có rất nhiều cách giải thích, tôi theo cách của Trần Huyền Anh, ông nói "Người đất Sở gọi con ếch là Đinh tử".

[132] Điều này giống trong *Liệt Tử*.

[133] Tôi nghiêng về hướng cho rằng điều này đại khái giống như lối ngoa dụng trong nghịch luận về chim và rùa của Zénon

[134] Điều này trong *Liệt Tử* chép là "Ảnh bất di" (Bóng không dời), giống với trong *Mặc Tử, Kinh hạ*.

[135] Điều này giống với luận chứng thứ ba phản đối sự vận động của Zénon.

[136] Xem thêm "Ngựa trắng không phải là ngựa trắng", tuy điều này không bao gồm trong nghịch luận nói trên, nhưng nó là nghịch luận nổi tiếng của Công Tôn Long.

18. Ngựa vàng bò đen là ba con
19. Chó đen màu trắng [137]
20. Ngựa con mồ côi chưa từng có mẹ [138]
21. Cái dùi một thước, mỗi ngày chặt một nửa, muôn đời không chặt hết [139]

Hiện tại tôi chia các nghịch luận ấy ra bốn phương diện để thảo luận.

1. Học thuyết về tính vô hạn của thời gian và không gian.
2. Học thuyết về tính thực tế và tính tạm thời.
3. Nguyên lý cá tính.
4. Tri thức luận.

1.

Trong các nghịch luận này chúng ta phát hiện ra luận chứng về tính vô hạn và có thể chia cắt về không gian và thời gian thậm chí còn ảo diệu hơn cả Huệ Thi. Những người nghiên cứu triết học Hy Lạp có thể dễ dàng nhận ra rằng, hai chuyện 16, 21 tương tự luận chứng phản đối vận động thứ hai và thứ ba của Zénon. Chuyện 21 nói "Cái dùi một thước, mỗi ngày chặt một nửa, muôn đời không chặt hết", điều này được trần thuật trong *Mặc kinh* như sau "Bỏ một nửa, không chặt thì bất động, là từ

[137] Xem thêm "Đá cứng trắng là hai hòn", đây là một học thuyết rất nổi tiếng khác của Công Tôn Long.

[138] Ngoài chữ "độc" (bò con) sửa thành "câu" (ngựa con), câu này giống như trong *Liệt Tử*.

[139] Điều này giống với luận chứng thứ ba phản đối sự vận động của Zénon. Nhưng trong thực tế, nó giống với nghịch luận chép trong *Mặc Tử, Kinh hạ*.

một đầu" (*Mặc Tử, Kinh hạ*). Kinh thuyết hạ nói "Chặt một nửa, kế lấy đoạn kia. Đoạn kia thì điểm giữa cũ không phải là điểm giữa nữa, mà là một đầu. Nếu lấy từ hai đầu, thì đầu của đoạn mới là ở giữa. Phải chặt một nửa, nhưng không có điểm giữa nhất định, nên không thể chặt hết" (*Kinh thuyết hạ*). Dùng cách nói của người chú thích sớm nhất là Tư Mã Bưu thì là "Nếu có thể chặt được, thì thường có hai mảnh, nếu không thể chặt được, thì vẫn còn nguyên ở đó"[140]. Vấn đề được gói ghém trong chuyện này đã được nói rõ ràng trong *Liệt Tử, Trọng Ni* "Vấn đề vật không cùng tận". Ngụy Mâu tín đồ của Công Tôn Long giải thích như sau "Tận vật giả thường hữu (Thường có kẻ cho là vật có chỗ tận cùng).

Chuyện 16 là "Mũi tên sắt đi mau, nhưng có lúc không đi mà cũng không dừng". Tức mũi tên bay vừa đi vừa dừng. Tư Mã Bưu nói "Việc đi chia làm nhiều đoạn dừng, thế đi chia làm nhiều đoạn đi. Về hình thì rõ ràng là đi chậm, về thế thì rõ ràng là đi mau". Đây là một câu chuyện rất có tính khải phát. Mũi tên là một vật thể cần có thời gian (hoặc thời gian liên tục) để vượt qua một khoảng cách (*Mặc Tử, Kinh hạ* và *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*). Nếu việc bay ấy cần có thời gian, thì nhất định phải vượt qua từng điểm "dừng". Vì lúc vật thể dừng lại trong một thời gian nhất định nào đó tại không gian, nên chúng ta phải nói nó đang dừng ("Dừng, là lâu", xem thêm *Mặc Tử, Kinh thượng*). Lúc nói mũi tên đang bay, là chúng ta nhìn từ cái "thế" của nó, còn nếu mắt có thể nhìn thấy

[140] Dẫn theo Lục Đức Minh, *Trang Tử chú giải*.

những sự vật không thể thấy, thì thậm chí có thể nói, lúc nó đang giống như "dừng" thì nó vẫn đang đi. Kết luận là: Đi và dừng là sự phân chia chủ quan, chứ không phải là sự phân chia trong thực tế.

Chuyện 15 lại càng có tính khải phát. "Bóng con chim bay chưa từng động đậy", trong *Mặc Tử* và *Liệt Tử,* đều trình bày là "Bóng không di chuyển" (*Mặc Tử, Kinh hạ*). Lời giải thích trong hai sách ấy đều nói là "Đang thay đổi". Mặc kinh giải thích lại càng đầy đủ hơn "Ánh sáng tới thì cảnh mất, nếu tồn tại, thì muôn thuở dứt" (*Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*). Cái bóng nhìn thấy phía dưới đã là cái bóng mới hoặc là cái bóng "đổi mới" chứ không phải là cái bóng cũ nữa. Tuy không nhìn thấy nó nhưng nó vẫn ở đó. Chuyện 9 chỉ là bổ sung cho điều trên. Nó nói "Cái bánh xe không chạm đất". Từ cái "thế" mà nhìn, thì rất nhiều cái bóng chim bay chỉ là một cái, cái bánh xe cũng có thể nói là chưa từng chạm đất. Từ logic mà nhìn, cái bánh xe trong thời khắc nào cũng đang dừng, vả lại bóng chim bay cũng chưa từng thay đổi vị trí.

2.

Vấn đề bao gồm trong các nghịch luận ấy tựa hồ là vấn đề về tính tạm thời và tính hiện thực. Như tôi đã nói đi nói lại, thời đại ấy là một thời đại phát triển của sinh vật học. Cái nạn đề cái trứng có trước hay con gà có trước tự nhiên đã thu hút sự chú ý của các học giả. Đúng như dưới đây sẽ thấy, trong nửa đầu thế kỷ III trước công nguyên, sinh vật tiến hóa luận [141] đã từng tồn tại. Về đại thể nó

[141] Xem chương 1 thiên 4.

cho rằng tất cả các loại sinh vật vốn có là có chung một bào thai cơ bản nào đó. Theo học thuyết ấy, thì rất nhiều nghịch luận không còn là bất khả tư nghị nữa. Nếu quả thật những hình thức tiến hóa vốn có nảy sinh từ một số vật hữu cơ, giản đơn mà lại “vô hình” nào đó, vậy thì vật ấy tất nhiên sẽ có phương thức tiềm tại bao gồm tất cả các hình thức tiếp theo. Vì thế, chúng ta có thể nói “Trứng có lông” (chuyện 1). Vì các nhà tư tưởng lúc ấy đã nhận thức được tính liên tục hữu cơ xuyên suốt các giai đoạn phát triển của sinh vật. Tức bắt đầu từ bào thai, cho tới lúc kết thúc, vì thế nói “Chó có thể là dê” (chuyện 4), “Ếch có đuôi” (chuyện 6), “Ngựa có trứng” (chuyện 5), “Chó trắng màu đen” (chuyện 19) hoặc “Rùa dài hơn rắn” (chuyện 12) đều vô cùng có lý do. Vì không đầy đủ tài liệu tin cậy, chúng tôi không thể nói các nghịch luận nói trên rốt lại là dự kiến hay phỏng theo thuyết sinh vật tiến hóa luận đã nhắc tới. Nhưng có một điểm có thể chính xác: luận thuật của họ làm rõ những vấn đề tính hiện thực và tính tiềm tàng khơi lên hứng thú mà nghiên cứu sinh vật học thời đại ấy không thể né tránh không đề ra. Từ đó có thể đi tới một kết luận như sau: tất cả hình thức phức tạp của các sinh mệnh hữu cơ đều bao hàm trong các hình thức bắt đầu đơn giản nguyên thủy.

3.

Tôi cho rằng, một vấn đề khác khiến Công Tôn Long rất thú vị trong các nghịch luận nói trên là vấn đề về cá tính. Đúng như chúng ta đã thấy, hệ thống luận thuật của Biệt Mặc thực chất là logic học trong lý luận phân loại

khoa học. Trong việc phân loại, cá thể được giải thích trong chủng loại, chủng loại được giải thích trong hệ thống. Đúng như những điều có thể nhìn thấy khắp nơi trong Mặc kinh, vấn đề cá tính tự nhiên rất mau lẹ thu hút sự chú ý của các nhà logic học. Họ cho rằng tất cả những sự vật có cùng hình thức như nhau đều tương tự như nhau. Ví dụ hình lập phương hiện có, bất kể là dùng gỗ hay dùng đá tạo thành, thì chúng cũng là một loại (*Mặc Tử, Kinh hạ* và *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*). Nếu quán xuyến quan điểm ấy thì sẽ dẫn tới việc chôn vùi cá thể trong những hình thức chung [142]. Nhưng cá thể lại không dễ mà gạt bỏ. "Cha mẹ của Địch là người, nhưng Địch thờ cha mẹ không phải là thờ người. Em gái là người đẹp, nhưng yêu thương em gái không phải là thương yêu người đẹp... Trộm cướp là người, nhưng nhiều trộm cướp không phải là nhiều người, không có trộm cướp không phải là không có người. Ghét chuyện có nhiều trộm cướp không phải là ghét chuyện có nhiều người, muốn không có trộm cướp không phải là muốn không có người... Nếu như thế thì tuy trộm cướp là người, nhưng thương yêu trộm cướp không phải là thương yêu người, không thương yêu trộm cướp không phải là không thương yêu người, giết trộm cướp không phải là giết người" (*Mặc Tử, Tiểu thủ*).

Những kiến giải ấy hoàn toàn không phản bác lại sự chứng minh luận chứng đối lập [143]. Chỉ cần trộm cướp được quy là con người, thì không thể có được kết luận phủ

[142] Tuân Tử nói "Mặc Tử thấy chỗ giống nhau, không thấy chỗ đặc biệt". (*Tuân Tử, Thiên luận*).

[143] Xem *Tuân Tử, Chính danh*.

định giết trộm cướp không phải là giết người. Trong Mặc kinh, chúng ta phát hiện ra một mệnh đề thế này, tức "Chó con là chó, nhưng giết chó con không phải là giết chó" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*). Trái lại, Công Tôn Long đưa ra chuyện 17, tức "Chó con không phải là chó".

Như thế, Công Tôn Long đã tách rời lý luận hình thức của Biệt Mặc, đã hoàn toàn không phải từ chỗ khác biệt hình thức và nội dung, mà lấy học thuyết khác biệt hình (giống như "hình thức", có cùng nguồn gốc với "tượng" của Khổng Tử) và sắc để thay thế. "Ngựa trắng không phải ngựa, vì ngựa chỉ hình thể, còn trắng chỉ màu sắc. Mà cái dùng để chỉ hình thể thì khác với cái dùng để chỉ màu sắc. Ngựa thì không sao nói được màu sắc, nên vàng, đen, đều có thể phù hợp. Ngựa trắng thì có phần chỉ màu sắc, ngựa vàng, ngựa đen đều chỉ màu sắc, nên chỉ có ngựa trắng là phù hợp mà thôi" (*Công Tôn Long Tử, Bạch mã luận*).

Nguyên lý tương tự cũng gói ghém trong chuyện 18 "Hoàng mã ly ngưu tam" (Ngựa vàng bò đen là ba con). Tôi cho rằng chuyện này giống như học thuyết "Đá cứng và trắng là hai hòn". Chữ "ngưu" (bò) trong chuyện 13 có thể là "mã" (ngựa) lầm thành. Vì tính từ "ly" (đen) có chữ mã bên cạnh, đại khái nguyên bản là dùng chỉ ngựa. Nếu thế thì cũng như trắng và cứng thành hai, nghịch luận này ý nói ngựa thêm màu vàng, màu đen sẽ thành ba. Trong tình huống này, màu sắc chính là nguyên lý cấu thành cá tính. Nhưng nếu cho rằng Công Tôn Long chủ trương màu sắc là nguyên lý duy nhất của cá tính thì là sai lầm. Chuyện 17 đã cho thấy hoàn toàn không phải thế, lúc nói tới chuyện 13 tôi đã thảo luận nguyên lý này.

"Cái củ không vuông, cái quy không thể dùng để vẽ hình tròn". Biệt Mặc đã nêu ra "Ý, cái quy, hình tròn, là ba cái có thể làm pháp" (*Mặc Tử, Kinh thuyết thượng*). Công Tôn Long hiện lại nói cái quy không thể dùng để vẽ hình tròn, cái thước góc của người thợ mộc(củ)không thể coi là hình vuông. Cũng chính là nói, cái thước góc của người thợ mộc và cái quy chỉ có thể cung cấp được một cái "hình" mà không thể tạo ra một hình vuông và hình tròn cá biệt. Mỗi hình vuông hoặc hình tròn cá biệt đều có "tính hai mặt" hoặc cá tính của nó. Loại cá tính ấy chỉ nằm trong bản thân cái cá biệt.

Nhận thức coi bản thân cá thể là nguyên nhân của cá tính ấy trên rất nhiều phương diện đều có ý nghĩa to lớn. Từ luân lý học mà nói, ý vị của nó là Mặc gia, để hòa điệu với triết học pháp trị, từng bước trưởng thành mà thay đổi về thuyết "kiêm ái'. "Trộm cướp không phải là người", nên giết trộm cướp không phải là giết người. Từ logic mà nói, ý vị của nó là thay đổi trọng điểm từ tên gọi toàn thể tới tên gọi riêng biệt. Đại khái kết quả là dẫn tới việc họ nhấn mạnh phép quy nạp hơn so với Biệt Mặc thời kỳ đầu.

4.

Sau cùng, trong các nghịch luận này còn hàm chứa học thuyết về tự nhiên và phương pháp nhận thức, điều đó đã được xác minh qua *Mặc kinh* và *Công Tôn Long Tử*. Lúc nghiên cứu tri thức luận của Biệt Mặc, chúng ta đã chỉ ra rằng, họ cho rằng chỉ có kết hợp năng lực của trí óc, cảm giác, sức lý giải mới có thể có được tri thức [144]. Ví dụ,

[144] Xem chương 2 thiên 3.

chúng ta hãy đọc câu "Nghe là sự thông suốt của tai, còn hiểu được ý tứ từ điều nghe được là sự suy xét của tâm" (*Mặc Tử, Kinh thượng*). Cách nhìn ấy tựa hồ trở thành cơ sở của nhóm nghịch luận thứ tư. Chuyện 2 "Gà có ba chân" (có chỗ nói là "Tàng có ba tai") tựa hồ có ý nói nếu không có trung tâm chỉ huy nào đó, tức tâm, thì khí quan trong cơ thể không thể có tác dụng. Tư Mã Bưu nói "Gà tuy có hai chân, nhưng có đủ tâm thần mới có thể hình dung, nên nói là có ba chân". Tương tự, cái vành tai thứ ba của Tàng chính là tâm thần. Không có tâm thần, thì "Mắt không nhìn thấy" (chuyện 10). Nếu không có tâm thần đủ sức lãnh hội, thì "Lửa không nóng" (chuyện 7), không có tính năng động mang tính sáng tạo của tâm thì bản thân các cảm quan tri giác riêng biệt không thể giúp chúng ta hiểu biết được sự vật. Trong *Công Tôn Long Tử, Kiên bạch luận* chúng ta đọc thấy "Nhìn thì không biết là cứng mà thấy là trắng, không phải cứng, sờ thì không biết là trắng mà biết là cứng... Biết là trắng, biết là cứng, chuyện thấy và chuyện không thấy tách rời nhau. Thấy và không thấy tách rời, không đủ để thành hai [145] cho nên tách rời. Tách rời là che lấp (tác giả dịch câu này là: Vì thế, chúng nhất định tách rời nhau, tách rời khỏi cái vẫn gói ghém chúng với nhau – trực dịch là "che lấp" - người dịch)". Hành vi kết hợp ấy là việc của tâm thần. Màu trắng là do mắt nhờ vào ánh sáng mà nhìn thấy,

[145] Nguyên văn là "Bất kiến ly nhất, nhất bất tương doanh". Du Việt hiệu đính là "Kiến bất kiến ly nhất, nhất bất tương doanh". Tôi lấy *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ* làm chứng cứ phụ trợ, hiệu đính là "Kiến bất kiến ly nhất, nhị bất tương doanh".

cứng là vì tay chạm vào vật thể mà cảm thấy. Nhưng lúc mắt không nhìn hoặc không có ánh sáng, hoặc lúc tay chưa tiếp xúc với thực tế, thì tâm thần vẫn có thể nhìn thấy. Sự vật được nhìn thấy và cảm thấy thông qua tiếp xúc thường tách rời nhau trong kết cấu tại tâm thần (như trên)[146].

Chuyện 11 từng khiến rất nhiều nhà bình chú cảm thấy khó khăn. Nó là "Chỉ bất chí, chí bất tuyệt" (Chỉ không tới, tới không hết). Nửa trên xuất hiện trong *Liệt Tử*, Ngụy Mâu, tín đồ của Công Tôn Long, giải thích là "Vô chỉ, tắc chí" (Không chỉ, thì tới), như thế cơ hồ hoàn toàn không thể giúp đỡ gì nhiều cho các nhà bình chú. Phiền phức nhất là ở chỗ chữ "chỉ", ý tứ thông thường của nó là "ngón tay" [147]. Tôi cho rằng chỉ cần có thể giải thích chính xác ý nghĩa của chữ này thì chúng ta có thể

(146) Đây là lời giải thích cho kết luận cuối đoạn *Kiên bạch luận* trong *Công Tôn Long Tử*. Nguyên bản vốn chép lầm rất nhiều, Giáo sư H. Hattori Nhật Bản trong luận văn *Khổng Tử học thuyết cập kỳ đối lập phái* (Học thuyết của Khổng Tử và phái đối lập) của ông đã giải thích đoạn này (Phát triển từ *Thế giới chủ nghĩa đích học giả* (Học giả về các chủ nghĩa trên thế giới) tháng 5. 1916, tr. 38). Những hiệu đính nguyên bản của ông, tôi không thể tán thành.

(147) Giáo sư A. Forke trong công trình *Trung Quốc đích biện giả* (Biện giả ở Trung Quốc) của ông (*Trung Quốc tạp chí*, La á nhĩ Á Châu phân hội, tập 34, tr. 1 – 100 dịch chuyện 11 là "Thủ chỉ bất xúc, xúc tắc vĩnh vô chung chỉ" (Ngón tay không chạm tới, nếu chạm thì vĩnh viễn không chạm được hết ngón tay). Ông lại dịch nghịch luận tương tự trong *Liệt Tử* là "Định nghĩa chưa thể nắm chắc chỗ quan trọng", nên trước sau không nhất trí. Legge và Baifour đều cho rằng ý tứ của chữ "thủ chỉ" là như thế.

của những người phản đối học phái này, thì tự nhiên sẽ bị giải thích một cách méo mó ngu ngốc. Ví dụ nghịch luận "Ngựa trắng không phải là ngựa trắng", rất mau lẹ biến thành "Ngựa không phải là ngựa" (*Khổng Tùng Tử, Công Tôn Long*). "Tàng có ba tai" có lúc bị lầm thành "Tàng có ba răng" (*Lữ thị Xuân thu, Dâm từ*). Ngoài ra nghịch luận cũng không cần thiết phải trở thành không thể sờ tới như thế, đến nỗi bị các đối thủ tranh luận dùng để chê bai lý luận của nhân vật đại biểu của chính chúng trong việc nghiệm chính chủ nghĩa ứng dụng của Mặc gia [149]. *Công Tôn Long Tử* biên soạn thời Hán có kể câu chuyện như sau:

> "Công Tôn Long nói Tàng có ba tai rất hùng biện. Bình Nguyên quân nói với Khổng Xuyên (hậu duệ của Khổng Tử): Tiên sinh thấy thế nào? Đáp: Đúng, có thể làm cho Tàng có ba tai, nhưng khó lắm. Nói Tàng có ba tai thì rất khó, mà trong thực tế thì sai. Nói Tàng có hai tai thì rất dễ, mà trong thực tế thì đúng. Không biết nên theo cái dễ mà đúng hay theo cái khó mà sai?" (*Khổng Tùng Tử, Công Tôn Long thiên*).

Vì thế các nghịch luận này bị Nho gia và các chính trị gia trọng thực dụng khoắng cho tới mức không sao tin được nữa. Sau một thế kỷ lúc logic học đã biến thành khoa học sa sút, từ "Danh học" (Nhà logic học) đã hoàn toàn bị dùng để chỉ những người tư biện hoặc biện giả như Đặng Kỳ, Huệ Thi, Công Tôn Long. "Phù hợp với logic" đã hoàn toàn bị dùng như "kỳ đàm quái luận", "tư biện", cũng giống như câu "Không thể hiểu được" trong lời nói thường ngày.

[149] Xem đoạn kết *Hàn Phi Tử, Chủ đạo* trích dẫn ở trên.

hiểu được nghịch luận nói trên. Chữ này được dùng trong *Công Tôn Long Tử, Chỉ vật thiên*. Sau khi học tập và nghiên cứu triết học vài năm tôi rút ra được kết luận thế này: Chữ "chỉ" ở đây có nghĩa là tiêu chí hoặc tiêu ký, tức "cái dùng để chỉ". Chúng ta hãy xem xét quyển sách bị hiểu sai nhiều năm này, xem cách dùng chữ này. Luận đề chủ yếu trong sách này chính bao gồm trong đoạn mở đầu "Vật mạc phi chỉ, nhi chỉ phi chỉ. Thiên hạ vô chỉ, vô khả dĩ vị vật. Phi chỉ giả, thiên hạ vô vật, nhi khả vị chỉ hồ? (Vật không gì không phải là cái dùng để chỉ, nhưng cái dùng để chỉ không phải là cái được chỉ. Trong thiên hạ mà không có cái dùng để chỉ, thì không lấy gì để gọi vật. Không phải là cái được chỉ, thì trong thiên hạ không có vật gì, mà có thể gọi là cái dùng để chỉ không?)[148]. Xem ra chỗ này muốn nói mượn tiêu chí hay tiêu ký để biết thuộc tính hoặc tính chất của vật nào đó. "Vật không gì không phải là cái dùng để chỉ" có ý nói sự vật chính là thuộc tính được chỉ rõ, cũng chính là nói trạng thái mà chúng được cảm nhận. Chủ nghĩa chủ quan ấy sẽ lập tức bị mệnh đề thực tại luận hạn chế, "nhưng cái dùng để chỉ không phải là cái được chỉ", tức bản thân cái dùng để chỉ không phải là thực thể mà là ký hiệu của vật. "Trong thiên hạ mà không có cái dùng để chỉ, thì không lấy gì để gọi là vật".

Giải thích chữ "chỉ" là tiêu chí hoặc thuộc tính của sự vật, thì ý nghĩa của chuyện 11 là nhận thức thông thường của chúng ta đối với sự vật chỉ là nhận thức về cái dùng

[148] Tôi không thể tán thành việc Forke dịch chữ "chỉ" là "định nghĩa".

để chỉ, chứ "không tới" sự vật có thật, vả lại còn phải đạt tới bất cứ ý đồ nào của "bản thân sự vật", đều là sự vất vả rất giật lùi. Chúng ta dựa vào tính chất của ngựa mà nhận ra ngựa, dựa vào tính chất của ngựa trắng mà nhận ra ngựa trắng, dựa vào màu trắng và sự cứng của đá trắng mà nhận ra đá trắng. Đối với tất cả mục đích thực dụng mà nói, cách nhận thức ấy là hoàn toàn phù hợp và đầy đủ. Tín đồ của Công Tôn Long giải thích nghịch luận ấy là "Vô chỉ, tắc chí", đó tựa hồ hoàn toàn không phải có ý đạt tới bản thân sự vật, tất cả chỉ là khả năng, mà ý tứ là nếu không có tiêu chí ấy, thì người ta có thể phải qua việc nhận thức trong bất cứ trường hợp nào mà đạt tới sự vật thực tế. Nhưng vì "chỉ không hết", nên mọi người có thể sẽ thỏa mãn với nhận thức về thuộc tính của sự vật đã được biết. Đúng như Biệt Mặc đã nói, lúc chúng ta thấy ngọn lửa, thì sẽ nói nó nóng, chúng ta không cần phải có cảm giác nóng trong thực tế: Lửa ắt nóng. Đó chính là đối với tất cả mục đích thực dụng mà nói, thậm chí không cần phải đạt tới việc chỉ ra bản thân, mà chỉ cần đạt được cái tên gọi của ký hiệu dùng để chỉ.

Cần phải tiến thêm một bước nêu ra rằng, "chỉ" không chỉ là không chú ý tới hình tướng khác biệt của cá thể. "Chỉ cố tự vi phi chỉ – Tự thân cái dùng để chỉ không phải cái được chỉ" (*Công Tôn Long Tử, Chỉ vật luận*), chính là nói mỗi cái "chỉ" để chỉ ra tiêu chí hoặc thuộc tính của sự vật cá thể, nên có tiêu chí để khác biệt "tính của nó" với sự vật khác. Tên gọi dùng làm tiêu chí chỉ thị cũng thế. Mỗi tên gọi đều có ý nghĩa cá biệt. Một tên gọi đầy đủ xác định phạm vi của một sự vật, một tên gọi về loại xác

định phạm vi của một loài, một tên riêng xác định phạm vi của một cá thể. *Công Tôn Long Tử, Danh thực luận* nói "Phàm tên là để gọi cái thực. Biết nó không phải là nó, biết nó không ở đó, thì không nói. Biết cái này không phải là cái này, biết cái này không ở chỗ này, thì không nói". Chuyện 20 là nói về phạm vi tính chất cá thể của tên gọi. Nó nói "Ngựa con mồ côi chưa từng có mẹ". Nguỵ Mâu giải thích rằng "Có mẹ thì không phải là mồ côi".

Ở đây chúng ta có một sự khác biệt với học thuyết chính danh luận mà Khổng Tử sáng lập hơn hai mươi thế kỷ trước. Chính danh không phải trở về với ý nghĩa lý tưởng, cũng không phải sử dụng tên gọi một cách "hiền minh" như Khổng Tử và Nho gia dạy bảo, khiến nó thường bao gồm phán đoán về luân lý, mà là căn cứ vào đặc tính của cá thể sự vật trong thực tế để gọi tên. Vì sự chính danh mang ý nghĩa ấy, nên trước hết tất yếu phải hiểu được đặc tính của các cá thể, sự tương tự và khác biệt của chúng – đây là một nhiệm vụ chỉ có thể dựa vào phép quy nạp và cách phân loại khoa học để hoàn thành. Để chính danh thật tốt, chúng ta nhất định phải hiểu rõ sự vật. Định luật chính danh như *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ* và *Công Tôn Long Tử, Danh thực luận* nói, là "Bỉ bỉ chỉ vu bỉ, thử thử chỉ vu thử" (Gọi cái kia là cái kia là chỉ cái kia, gọi cái này là cái này là chỉ cái này). "Kỳ chính danh, tắc duy hồ vu bỉ thử yên. Vị bỉ nhi bỉ bất duy hồ bỉ, tắc bỉ vị bất hành. Vị thử nhi thử bất duy hồ thử, tắc thử vị bất hành" (Chính danh, thì chỉ cốt ở chỗ cái này và cái kia. Gọi là cái kia mà không chỉ là cái kia, thì không thể gọi là cái kia. Gọi là cái này mà không chỉ là cái này, thì

không thể gọi là cái này) (*Công Tôn Long Tử, Danh thực luận*. Xem thêm *Mặc Tử, Kinh thuyết hạ*). Đây chính là học thuyết triết học về phương pháp logic của Biệt Mặc. Về bản chất nó là phương pháp phân loại khoa học: một mặt, nó là phương pháp khiến sự vật đặc thù phát sinh quan hệ với sự vật cùng loại, mặt khác nó căn cứ vào "tính hai mặt" hoặc sự khác biệt cá thể, dùng phương pháp phân loại lần nữa để phân ra cá thể.

5. Kết luận

Về các nghịch luận của Huệ Thi, Công Tôn Long, tôi tựa hồ đã tốn rất nhiều chương tiết. Sự biện giải của tôi có thể nói từ hai phương diện. Tôi thấy nên coi chúng như 6 thiên *Mặc kinh*, không phải của Mặc Tử mà là sản phẩm của một thời kỳ từ Huệ Thi (380 – 300 trước công nguyên) đến Công Tôn Long (330 – 250 trước công nguyên). Đại khái chúng thuộc thời gian từ 325 – 250 trước công nguyên. Trong thực tế, có thể tìm được lời thuyết minh phụ trợ cho các nghịch luận của Huệ Thi, Công Tôn Long trong 6 thiên này. Vả lại, chỉ có từ những gợi mở trong những lời thuyết minh phụ trợ ấy, chúng ta mới có thể giải thích được các nghịch luận ấy. Đó là sự thật mà lịch sử logic học Trung Quốc không thể không đếm xỉa tới. Càng rõ ràng hơn là, có thể tìm thấy trong *Mặc kinh* vài nghịch luận của Công Tôn Long và rất nhiều đoạn trong *Công Tôn Long Tử*. Trong bảy nghịch luận mà *Liệt Tử* cho là của Công Tôn Long có ba nghịch luận có thể tìm được trong *Mặc kinh*. Chẳng lẽ sự thật ấy không đủ để chứng minh quan điểm của tôi sao? Đó chính là: sáu thiên

Mặc kinh này là trước tác của Biệt Mặc mà trên kia tôi đã đặc biệt chỉ ra về thời kỳ. Vả lại Huệ Thi và Công Tôn Long không phải là "biện giả" độc lập kiểu "Danh gia" mà là nhân vật đại biểu hợp pháp của học phái Biệt Mặc. Học phái này kế thừa lý luận và truyền thống logic của Mặc Địch, lại cống hiến một học thuyết phát triển có hệ thống nhất về phương pháp logic trong toàn bộ lịch sử tư tưởng Trung Quốc.

Thứ nữa, đồng thời với việc kế thừa và phát triển lý luận logic học của Biệt Mặc, các nghịch luận của Huệ Thi và Công Tôn Long ở một mức độ nhất định cũng phải chịu trách nhiệm không nhỏ về sự sa sút không vẻ vang và bắt đầu từ đó của Biệt Mặc (đặc biệt là về logic học). Thực tế lịch sử tư tưởng không thiếu những ví dụ như thế, tức một chân lý vĩ đại thường vì phương thức biểu đạt của người khai sáng mà bị uốn cong bóp méo. Vả lại rất nhiều vấn đề có sức sống vì thế mà bị làm cho thành mờ mịt, cũng vì chủ nghĩa tối tăm dùng để đề xuất vấn đề ấy. Nghịch luận của Zénon, mệnh đề "Người là thước đo của muôn vật" của Pythagoras, "lý niệm" của Platon, "Tôi tư duy, do đó tôi tồn tại" của Descartes, "Tồn tại là được biết tới" của Berkeley (*) đều là những lời giải thích rất hay. Tương tự, lý luận logic của Biệt Mặc lúc dùng hình thức biểu đạt bằng nghịch luận khiến người ta chú ý, cũng trở thành tối tăm khó hiểu. Đúng như *Liệt Tử* nói "Các biện giả trong thiên hạ vui thích với điều đó". Nghịch luận đã trở thành một đối tượng công kích và chế nhạo

(*) Nguyên bản là Bối khắc lai, tức George Berkeley (1685 – 1753), nhà triết học người Anh.

của những người phản đối học phái này, thì tự nhiên sẽ bị giải thích một cách méo mó ngu ngốc. Ví dụ nghịch luận "Ngựa trắng không phải là ngựa trắng", rất mau lẹ biến thành "Ngựa không phải là ngựa" (*Khổng Tùng Tử, Công Tôn Long*). "Tàng có ba tai" có lúc bị lầm thành "Tàng có ba răng" (*Lữ thị Xuân thu, Dâm từ*). Ngoài ra nghịch luận cũng không cần thiết phải trở thành không thể sờ tới như thế, đến nỗi bị các đối thủ tranh luận dùng để chê bai lý luận của nhân vật đại biểu của chính chúng trong việc nghiệm chính chủ nghĩa ứng dụng của Mặc gia [149]. *Công Tôn Long Tử* biên soạn thời Hán có kể câu chuyện như sau:

> "Công Tôn Long nói Tàng có ba tai rất hùng biện. Bình Nguyên quân nói với Khổng Xuyên (hậu duệ của Khổng Tử): Tiên sinh thấy thế nào? Đáp: Đúng, có thể làm cho Tàng có ba tai, nhưng khó lắm. Nói Tàng có ba tai thì rất khó, mà trong thực tế thì sai. Nói Tàng có hai tai thì rất dễ, mà trong thực tế thì đúng. Không biết nên theo cái dễ mà đúng hay theo cái khó mà sai?" (*Khổng Tùng Tử, Công Tôn Long thiên*).

Vì thế các nghịch luận này bị Nho gia và các chính trị gia trọng thực dụng khoắng cho tới mức không sao tin được nữa. Sau một thế kỷ lúc logic học đã biến thành khoa học sa sút, từ "Danh học" (Nhà logic học) đã hoàn toàn bị dùng để chỉ những người tư biện hoặc biện giả như Đặng Kỳ, Huệ Thi, Công Tôn Long. "Phù hợp với logic" đã hoàn toàn bị dùng như "kỳ đàm quái luận", "tư biện", cũng giống như câu "Không thể hiểu được" trong lời nói thường ngày.

[149] Xem đoạn kết *Hàn Phi Tử, Chủ đạo* trích dẫn ở trên.

Thiên 4
TIẾN HÓA VÀ LOGIC

Chương 1
Thuyết tiến hóa tự nhiên

Như chúng ta đã thấy, vấn đề biến hóa thủy chung vẫn khơi lên hứng thú cho các nhà triết học Trung Quốc thời cổ. Chúng ta biết Đặng Kỳ và Lão Tử đều cho rằng trời đất là "bất nhân". Lão Tử cho rằng vạn vật đều xuất phát từ chỗ rỗng (hư) hoặc không (vô), còn tiến trình biến hóa đều biểu hiện là từ không tới có, từ một tới nhiều, từ giản đơn tới phức tạp, từ dễ tới khó. Nhưng quan niệm ấy lại bị tổn hại vì ông cho rằng cái không cao hơn cái có, kết quả là hình thành chủ nghĩa hư vô trong triết học của ông. Ngoài ra, đồng thời với việc kiên trì quan niệm trời đất bất nhân, ông còn cảm nhận được sâu xa sự không gì không đầy đủ của tiến trình tự nhiên, đến mức lại dần dần đi tới quan điểm mục đích luận trong việc tiếp cận với tự nhiên, ví dụ coi nó là "Kẻ giết chóc", hoặc nói cách khác là "Lưới trời lồng lộng, tuy thưa mà không lọt".

Khổng Tử có thể là chịu ảnh hưởng lý luận tự nhiên và diễn hóa của Lão Tử. Trong *Dịch truyện* dường như ông cũng cho rằng sự biến hóa là quá trình liên tục từ giản đơn, dễ dàng hoặc "bình thường" tới phức tạp đa dạng. Ở đây chúng ta cũng thấy được một quan niệm duy vật chủ

nghĩa rõ ràng về vũ trụ – sự phát sinh của tất cả sự vật phức tạp trong vũ trụ đều là thông qua vận động, thông qua sự thúc đẩy của dương đối với âm.

Nhưng Lão Tử và Khổng Tử đều không lưu lại cho chúng ta sự phát huy thuyết tiến hóa tự nhiên đầy đủ, lại đều chưa chú ý tới vấn đề diễn biến của sinh vật. Nhưng trong hai thế kỷ sau khi Khổng Tử chết (năm 479 trước công nguyên), sự chú ý của các nhà tư tưởng dường như dần dần chuyển qua việc nghiên cứu về sinh vật học. Ví dụ, chúng ta đã thấy một trong sáu cách "vi" của Mặc kinh là "hóa" (*Kinh thượng*, 85). "Hóa" được giải thích là "sự thay đổi kín đáo" (*Trưng dịch, Kinh thượng*, 4). Ngoài ra trong kinh văn có mấy điều giải thích chữ "hóa" đều nêu ví dụ con ếch hóa thành chim thuần (*Kinh thuyết thượng*, 45, 86). Đáng tiếc là về sự phát triển của thời kỳ nghiên cứu sinh vật học này, chúng ta chỉ có thể tìm được một số chứng cứ rời rạc. Nhưng thậm chí những đoạn lẻ tẻ vụn vặt trong *Liệt Tử*, *Trang Tử* và một số trước tác khác cũng đủ cho chúng ta thấy một số tình hình về việc nghiên cứu sinh vật học của thời kỳ đáng chú ý này.

Chúng ta hãy bắt đầu từ *Liệt Tử*. Niên đại biên soạn sau cùng của sách *Liệt Tử* có thể rất muộn, nhưng trong đó có rất nhiều đoạn rời rạc có thể thuộc thời gian từ thế kỷ III đến thế kỷ IV trước công nguyên. Trong *Liệt Tử* có hai chỗ mang quan điểm tiến hóa luận rõ ràng. Trong đó một chỗ (*Thiên thụy thiên*, tr.2) [150] cũng thấy trong quyển *Càn tạc độ* không rõ tác giả. *Càn tạc độ* có thể do người

[150] Xem *Trung Quốc tảo kỳ triết học giản sử* (Lược sử triết học Trung Quốc thời kỳ đầu), Hứa Thư Kỳ dịch, 1914, tr. 30

thời Hán viết ra, vì thế ở đây chúng ta chỉ bàn tới một chỗ khác trong sách – trang 1 và trang 3 *Thiên thụy thiên* mà chúng ta trích ra dưới đây:

> "Có sinh ra cái không sinh, có hóa ra cái không hóa. Cái không sinh có thể sinh ra cái sinh, cái không hóa có thể hóa được cái hóa... Cái không sinh thì mãi mãi [151], cái không hóa thì lặp lại. Lặp lại, thì thế không thể dứt. Mãi mãi, thì đạo không thể cùng".

Ở đây chúng ta nhìn thấy một loại học thuyết "đơn tử", đơn tử thì mãi mãi đơn độc và mãi mãi bất biến, nó không sinh nhưng là nguyên nhân của mọi sự sinh sôi, nó không biến nhưng tạo thành cơ sở của tất cả mọi biến hóa. Chúng ta hãy xem tiếp đoạn sau:

> "Cho nên có cái sinh sôi, có cái sinh ra cái sinh sôi. Có cái có hình thù, có cái làm cho cái có hình thù thành có hình thù. Có cái có âm thanh, có cái làm cho cái có âm thanh thành có âm thanh. Có cái có màu sắc, có cái làm cho cái có màu sắc thành có màu sắc. Có cái có mùi vị, có cái làm cho cái có mùi vị thành có mùi vị. Cái sinh sôi thì chết, mà cái sinh ra cái sinh sôi chưa từng hết. Cái có hình thù thì thật, mà cái làm cho cái có hình thù thành có hình thù chưa từng có. Cái có âm thanh thì vang lên, mà cái làm

[151] Trong một thời gian dài cụm từ này bị giải thích sai, ví dụ Hứa Thư Kỳ dịch là "bất định đơn độc". "Nghi" không có nghĩa là "bất định" hoặc "nghi cảm" mà là "ổn định" hoặc "vĩnh cửu", nghĩa đen của nó là "đứng thẳng" như câu "Mỹ sở chính nghi, vân tồ hà vãng" (trong *Kinh Thi, Đại nhã, Đãng chi thập, Tang nhu* – người dịch) hay câu "Tân thăng tây giai thượng, nghi lập" trong *Nghi lễ*. Cách viết chữ "nghi" này và chữ "nghi" (nghi vấn) thời cổ khác nhau, nhưng qua thời gian dài, hai chữ này đã bị lẫn vào cùng một tự hình.

cho cái có âm thanh thành có âm thanh chưa từng phát. Cái có màu sắc thì bộc lộ, mà cái làm cho cái có màu sắc thành có màu sắc chưa từng hiện. Cái có mùi vị thì được nếm, mà cái làm cho cái có mùi vị thành có mùi vị chưa từng thấy" (*Thiên thụy thiên*).

Hãy xem tiếp một đoạn tán từ bằng văn vần về cái vật nguyên thủy cơ bản ấy:

"Năng âm năng dương, năng nhu năng cương, năng đoản năng trường, năng viên năng phương. Năng sinh năng tử, năng thử năng lương, năng phù năng trầm, năng cung năng thương. Năng xuất năng một, năng huyền năng hoàng, năng cam năng khổ, năng chiên năng hương. Vô tri dã, vô năng dã, nhi vô bất tri dã, nhi vô bất năng dã" (Có thể âm có thể dương, có thể nhu có thể cương, có thể dài có thể ngắn, có thể vuông có thể tròn. Có thể sống có thể chết, có thể nóng có thể mát, có thể nổi có thể chìm, có thể cung có thể thương (*). Có thể hiện có thể mất, có thể đen có thể vàng, có thể ngọt có thể đắng, có thể hôi có thể thơm. Không biết gì cả, không thể gì cả, mà không gì không biết, mà không gì không thể) (*Thiên thụy thiên*).

Mọi người sẽ không kìm được muốn hỏi, vậy cái vật nguyên thủy ấy diễn hóa ra thành muôn vạn sự vật trong vũ trụ như thế nào? Và quá trình diễn hóa ấy ra làm sao? Câu trả lời là: Tất cả đều là tự sinh tự phát. "Tự sinh, tự hóa, tự hình, tự sắc, tự trí, tự lực, tự tiêu, tự tức. Vị chi sinh, hóa, hình, sắc, trí, lực, tiêu, tức giả, phi dã" (Tự sinh ra, tự biến hóa, tự có hình, tự có sắc, tự có trí, tự có lực, tự tiêu tan,

(*) Cung và thương là tên hai cung bậc trong ngũ âm của âm nhạc Trung Quốc thời cổ.

tự chấm dứt. Nói là làm cho sinh, làm cho hóa, làm cho có hình, làm cho có sắc, làm cho có trí, làm cho có lực, làm cho tiêu tan, làm cho chấm dứt, là sai vậy). (*Thiên thụy thiên*).

Trong *Liệt Tử* có một câu chuyện nhỏ nhất trí đồng điệu với tiến hóa luận tự sinh tự phát, vả lại rất phù hợp với luận điểm cạnh tranh để sinh tồn và kẻ thích ứng thì sinh tồn mà tiến hóa luận cận đại vẫn nói:

> "Điền thị nước Tề đãi tiệc ở sân, khách mời có hàng ngàn người. Trong tân khách có người biếu cá và chim nhạn. Điền thị nhìn thấy, khen ngợi nói: Trời thật là hậu với dân! Gieo trồng ngũ cốc, sinh ra chim cá cho người ta dùng. Khách khứa phụ họa ầm ầm.
>
> Con Bão thị mười hai tuổi, ngồi ở phía sau, bước ra nói: Không phải như ông nói đâu. Muôn vật trong trời đất cũng là loài vật sống như chúng ta thôi. Loài thì không chia sang hèn. Chỉ là theo trí khôn sức mạnh hơn kém mà chế phục nhau, ăn thịt nhau, chứ không phải sinh ra cho nhau. Người ta ăn những vật có thể ăn, chứ há là trời sinh ra những vật ấy cho người sao? Vả lại muỗi mòng hút máu người, cọp beo ăn thịt người, chẳng lẽ là trời sinh ra người để nuôi muỗi mòng cọp beo sao?" (*Thuyết phù thiên*).

Trong *Liệt Tử* nói về tiến hóa luận như thế rất nhiều. Dưới đây chúng ta sẽ nói tới tiến hóa luận trong *Trang Tử*. Cũng như *Liệt Tử*, *Trang Tử* cũng có rất nhiều đoạn không phải do chính tay Trang Tử viết ra, mà do người sau thêm vào. Vì thế tôi cũng sẽ như ở nhiều chỗ khác, có rất nhiều chương tiết chỉ coi là thuộc sách *Trang Tử* chứ không coi là của chính Trang Tử. Chỉ có những chương tiết có đủ lý do để tin là của chính Trang Tử viết ra tôi mới trích dẫn như trước tác của Trang Tử.

Thuyết tiến hóa luận ấy phủ nhận cái gọi là nguyên nhân tối hậu trong hệ thống nhân quả. *Tề vật luận* lấy cái bóng làm ví dụ, cái bóng nói "Ta có chỗ nương nhờ nên thế này chăng? Cái ta nương nhờ lại có chỗ nương nhờ nên thế này chăng?". Ở một chỗ khác lại thác lời Khổng Tử nói "Có vật nào sinh ra trước trời đất không? Cái sinh ra vạn vật không phải là vật. Vật sinh ra vạn vật không thể có đầu tiên, mà do có vật khác, vật khác ấy lại do có vật khác, cứ thế tới vô cùng" (*Trí bắc du*). Từ đó có thể biết, về luận chứng nguyên nhân tối hậu, tất nhiên dẫn tới rất nhiều sự giật lùi, nên không thể đứng vững.

Sau khi phản bác luận chứng nguyên nhân tối hậu, lịch trình tiến hóa mà thuyết tiến hóa luận ấy kiên trì vẫn là một loại lịch trình "tự hóa". "Vật sinh ra như ngựa phi mau, không động nào không biến, không lúc nào không dời. Phải làm gì, phải không làm gì ? Cứ mặc cho tự hóa" (*Thu thủy*). Nói rõ ràng hơn, thì lý luận ấy là "Muôn vật đều có chủng loại, vì khác hình tướng mà thành riêng biệt, trước sau như cái vòng, không thể biết được đầu mối, gọi là thiên quân" (*Ngụ ngôn*).

Ở một chỗ khác lý luận "Muôn vật đều có chủng loại, vì khác hình tướng mà thành riêng biệt" ấy được trình bày cụ thể như sau:

> "Giống có phôi (ky), được nước thì thành cỏ tuyệt (một loại sinh vật ngắn ngày, nhỏ như bề mặt sợi tơ, nên có tên như thế). Được chỗ có đất có nước thì có màu loang lổ như da ếch, sống trên gò cao thì thành cỏ lăng tả. Lăng tả có chỗ bám vào thì thành cỏ ô túc, rễ thành con tề tào, lá thành bươm bướm. Bươm bướm hóa thành con sâu, sinh dưới bếp lò, hình dáng như con nhộng, tên là cù xuyết. Cù xuyết qua ngàn

ngày thành chim, tên là Can dư cốt. Nước dãi của Can dư cốt thành con tư di, tư di ăn giấm, con di lộ sinh ra từ giấm ấy. Con hoàng huống sinh ra từ con cửu du, mậu nhuế sinh ra từ con hủ hoan(*): Dương hề giống như tre không có măng, sinh ra con thanh ninh. Con thanh ninh sinh ra con trình, trình sinh ra ngựa, ngựa sinh ra người, người lại trở về cái phôi. Muôn vật đều nảy sinh từ phôi, đều trở về phôi" (*Chí lạc*) (152).

Đoạn văn chương này từ xưa đến nay không ai giải thích được, tôi cũng không dám nói là tôi hiểu rõ. Nhưng trong đó có mấy điểm quan trọng không thể coi thường mà bỏ qua. Thứ nhất là chữ "ky" trong câu mở đầu, các nhà chú thích nói là thanh thứ hai tức thượng thanh, vì như thế thì tiện giải thích là "kỷ" trong "kỷ hà" (bao nhiêu), nhưng thật ra phải thuộc thanh thứ nhất tức bình thanh, ý là "nguyên tử tinh vi" hoặc "phì nha" (mầm phôi). Trong *Kinh Dịch* Khổng Tử đã giải thích chữ "ky" này là điềm báo. Từ góc độ từ nguyên học mà nói, chữ ky có bộ ty, chữ ty có chữ 8, vốn tượng trưng cho hình cái bào thai của sinh vật. Thứ hai, ba chữ "cơ" dùng trong ba câu cuối của đoạn này nên đọc là "ky", hiểu là "phì nha" (mầm phôi). Vì nếu nó không nhân theo chữ "ky" ở đầu câu, thì cần gì nói "lại trở lại làm cơ"? Thứ ba, những tên thực vật động vật trong ví dụ ở đây, vì sự lầm lẫn của nguyên văn và chúng ta không biết rõ về danh xưng sinh vật học của thời kỳ ấy,

(*) Đoạn này dường như có mấy chỗ bị sót, vì từ "con di lộ" tới "cây dương hề" văn chương không liền lạc.

(152) Đoạn này cũng thấy trong *Liệt Tử, Thiên thụy thiên*. *Liệt Tử* là một quyển sách rất khó tin cậy, trong đó có rất nhiều chỗ do một số nhà chú thích không rõ tên thêm thắt đưa vào. Dựa vào lý do ấy, chúng tôi quy đoạn này về cho Trang Tử.

nên đến nay đã không thể khảo xét tường tận chi tiết, nhưng đoạn văn trên thì không còn gì phải nghi ngờ là bao gồm một lý luận như sau: tất cả các loại động thực vật là từ thấp tới cao, từng nấc từng nấc tiến hóa, cứ thế lên tới loài người cao nhất. Trong nguyên văn còn nói không rõ ràng con người là từ một động vật có xương sống khác là ngựa tiến hóa lên. Kỳ quái là ở chỗ trên cơ sở khoa học của một thời đại như thế làm sao lại có thể xây dựng một giả thiết táo bạo như thế. Nhưng bất kể thế nào, đoạn văn chương ấy cũng là một chứng cứ phụ về lý luận "Muôn vật đều có chủng loại, vì khác hình tướng mà thành riêng biệt".

Nguyên nhân sự diễn tiến tức tiến hóa của hình thái sinh vật là gì? Câu hỏi này hoàn toàn chưa có câu trả lời rõ ràng. Chẳng qua trong *Trang Tử* có đoạn nói tới: Muôn vật khác nhau, nhưng đều thích nghi với hoàn cảnh. "Người nằm chỗ ẩm thấp thì đau lưng mà chết, nhưng cá chạch có sao đâu? Người ở trên cây hồi hộp sợ sệt, nhưng khỉ vượn có sao đâu? Ba loài ấy loài nào biết chỗ nào là chỗ ở đúng? Người thích ăn thịt, hươu nai thích cỏ non, rết cho rắn con là ngon, cú mèo nghiện thịt chuột. Bốn loài ấy loài nào biết thức nào là vị đúng?" (*Tề vật luận*). Ngoài ra, "Ngựa kỳ ký hoa lưu mỗi ngày đi được ngàn dặm, nhưng bắt chuột thì không bằng chồn cáo, chim cú vọ ban đêm bắt bọ, thấy rõ từng sợi lông, nhưng ban ngày mở to mắt mà không nhìn thấy núi, đó là vì khác tính vậy" (*Thu thủy*). Hai tiết trên và những đoạn khác ám thị các loại sự vật đều cần phải thích ứng với hoàn cảnh của riêng mình, nhưng chưa từng nói rõ rằng việc thích ứng với hoàn cảnh ấy có phải là lý do thay đổi tiến hóa của loài vật không.

Nhưng có một điểm thì rất rõ ràng. Trang Tử cho rằng tất cả mọi sự thay đổi tiến hóa và thích ứng đều là một loại "lịch trình của thiên nhiên". "Phàm chim hộc không phải ngày nào cũng tắm mà trắng, quạ không phải ngày nào cũng nhuộm mực mà đen" (*Thiên vận*). "Phải làm gì, phải không làm gì? Cứ mặc cho tự hóa" (*Thu thủy*). Giống như Lão Tử, Trang Tử coi thiên đạo là rất thần diệu và bất khả tư nghị. Vì thế, tuy ông phủ định "nguyên nhân cuối cùng", nhưng quan niệm thiên đạo của ông vẫn nghiêng về thuyết định mệnh và quyết định luận. "Hóa hết muôn vật mà không biết chỗ huyền vi, làm sao biết chỗ sau cùng, làm sao biết chỗ bắt đầu, chỉ còn cách chờ đợi mà thôi" (*Sơn mộc*). Bảy thiên đầu trong *Trang Tử* đại khái đều có thể nói là do chính tay Trang Tử viết ra. Trong đó thiên 6 tên *Đại tông sư*, nó sực mùi tiêu cực tán tụng đề cao số trời. Trong thiên ấy có kể một câu chuyện như sau. Có một người tên Tử Dư, bị mắc một chứng bệnh không tầm thường, bạn bè hỏi trong lòng có thấy chán ghét không. Tử Dư đáp "Ta có gì mà chán ghét?... Nếu tay trái ta hóa thành con gà, thì ta nhân đó mà gáy đêm. Nếu tay phải ta hóa thành cái cung bắn đạn, thì ta nhân đó mà kiếm chả chim. Nếu xương cụt ta hóa thành bánh xe, thần hồn hóa làm ngựa, thì ta nhân đó mà cưỡi... Vả lại từ lâu vật đã không thắng được trời, ta có gì mà chán ghét?" (*Đại tông sư*). Một nhân vật khác trong cùng thiên ấy nói "Cha mẹ sai con đi, thì đông tây nam bắc gì cũng phải vâng lời... Âm dương đối với người cũng như cha mẹ. Nó đưa mình tới gần chỗ chết mà ta không chịu, thì là ta ngỗ nghịch, chứ nó có tội gì? Nay có người thợ đúc kiếm giỏi,

mà cục sắt lại nhảy lên nói: Nhất định phải đúc cho ta thành thanh Mạc Da, thì người thợ đúc giỏi ắt cho đó là cục sắt bất tường. Nay một kẻ sắp được đưa vào khuôn đúc lại nói: Chỉ làm người thôi, chỉ làm người thôi, thì tạo hóa ắt cho đó là kẻ bất tường. Nay cứ coi trời đất là một cái lò đúc lớn, tạo hóa là một người thợ đúc giỏi, thì thành cái gì mà lại không được" (*Đại tông sư*). Vì thiên đạo được coi là không đâu không có như thế, nên sức người không còn chỗ nào để phát huy tác dụng. "Lấy gì để biết cái ta vẫn gọi là trời không phải là người, cái ta vẫn gọi là người không phải là trời?" (*Đại tông sư*).

Lúc vừa nhớ rằng tiến hóa luận của các nhà tư tưởng cận đại như Hegel, Spencer và Bergson(*) cũng lấy quyết định luận và tự động luận trong tiến trình tự nhiên làm cơ sở, chúng ta sẽ bất giác cảm thấy kinh ngạc về dạng kết hợp, pha trộn giữa tiến hóa luận và thuyết định mệnh ấy ở nước ta thời cổ. Đó chính là chỗ tinh túy trong học thuyết triết học của Đạo gia mà tất cả mọi người chúng ta đều biết, nó có ảnh hưởng rất to lớn đối với tư tưởng ở Trung Quốc mà đặc biệt là trong các thế kỷ I, II trước và thế kỷ III, IV sau công nguyên. Nó đưa tới những nét đặc sắc cho tư tưởng chính trị và luân lý của dân tộc Trung Hoa. Nhưng điều đó ít có quan hệ với luận thuật dưới đây của chúng ta. Trong chương tiếp theo, chúng ta còn phải tìm hiểu ảnh hưởng của thuyết tiến hóa luận này đối với học thuyết logic của thời kỳ ấy.

(*) Nguyên bản là "Bá cách sâm", tức Henri Bergson (1859-1941), nhà triết học Pháp.

Chương 2
Logic của Trang Tử

I. Sơ lược tiểu sử Trang Tử

Sự tích cuộc đời Trang Tử, chúng ta biết được rất ít. Theo *Sử ký*, ông sinh ở đất Mông, tên Trang Chu, có một thời gian làm tiểu lại ở đất Mông. Sử ký lại nói ông sống cùng thời với Lương Huệ vương (370 – 319 trước công nguyên), Tề Tuyên vương (332 – 315 trước công nguyên)[153]. Chúng ta biết ông từng có quan hệ với Huệ Thi, lại biết ông chết sau Huệ Thi (xem *Trang Tử, Từ Vô Quỷ*). Có thể ông sống đến hai mươi lăm năm đầu của thế kỷ III trước công nguyên.

Thiên *Thiên hạ thiên* cuối cùng trong *Trang Tử* không thể như các nhà bình chú truyền thống vẫn ngộ nhận: là do Trang Tử tự viết. *Thiên hạ thiên* dùng lời lẽ như sau để tổng kết tư tưởng triết học của Trang Tử:

> "Tịch mịch vô hình, biến hóa không thường. Sống ư chết ư, trời đất cùng ư? Thần minh đi ư? Mịt mờ đi đâu? Hốt nhiên tới đâu? Muôn vật đều bày, không đủ để về. Đạo thuật của thời cổ có ở trong đó. Trang Chu nghe thấy thế rất thích.
>
> Lấy thuyết xa xôi mà nói, lời hoang đường mà thuật, chuyện không thật mà kể, thường phóng túng mà không thiên lệch, không có thiên kiến. Cho rằng thiên hạ vẩn đục, không thể nói lời nghiêm trang với họ, nên lấy lời khó khăn để trình bày, lấy lời trùng phục để chứng thực, lấy lời ngu ngôn để mở

[153] Hai niên đại này đều dựa theo *Trúc thư kỷ niên*.

rộng[154]. Một mình lui tới cùng tinh thần của trời đất, mà không ngạo nghễ với muôn vật. Không bận tâm chuyện sai đúng, cùng hòa hợp với thế tục... Trên thì rong chơi cùng trời đất, dưới thì thoát khỏi sự sống chết, làm bạn với cái không có mở đầu không có kết thúc".

Đoạn này bình phẩm về triết học của Trang Tử rất chính xác, sâu sắc. Trong phần một sách này, chúng ta từng chỉ ra rằng ở Trung Quốc thời cổ từng xuất hiện một nhóm "kẻ sĩ lánh đời", ở ẩn nơi vắng vẻ hẻo lánh. Nhưng trong trào lưu tư tưởng của các học phái từ thế kỷ thứ V đến thế kỷ IV trước công nguyên, "tư tưởng xuất thế" rất ít (nếu quả thật là có) chiếm địa vị quan trọng. Ngay cả Lão Tử được tôn là người xây dựng nền móng cho Đạo gia về sau cũng nhiệt tâm chú ý tới vấn đề của cuộc sống đương thời, lại ra sức tìm cách giải quyết vấn đề mặc kệ và tự hoàn thiện trong chính trị. Cái "đạo" mà Lão Tử và Khổng Tử tìm kiếm không khác nhau, đều chỉ là cái đạo hướng tới việc chỉnh đốn trật tự thế giới. Nhưng Lão Tử và Khổng Tử đều thẳng thắn công khai tán dương tự nhiên và chỉ trích thời đại tội ác và nhơ bẩn đương thời, lại đều vô ý quảng bá triết học xuất thế. Loại triết học ấy trong tay Trang Tử đã được xiển dương tới mức tận cùng, vả lại còn có ảnh hưởng rất lớn đối với giới tư tưởng Trung Quốc từ thời Hán trở đi.

II. Logic của Trang Tử

Trang Tử là bạn bè và tri kỷ của Huệ Thi, sự thật này có ý nghĩa quan trọng đối với các học phái trong lịch sử tư tưởng Trung Quốc. Chúng ta đã nói qua, Huệ Thi kiên

[154] Đoạn này thường bị giải thích sai, nên đọc trong một mạch với *Thu thủy thiên*.

trì ý kiến cho rằng trời đất là nhất thể, muôn vật đều giống nhau đều khác nhau. Ông gọi đó là "Đại đồng dị". Nhưng Huệ Thi là một biện giả vĩ đại của Biệt Mặc, rất thích tranh luận với các biện giả khác đương thời, vả lại còn "trọn đời không thôi". Biệt Mặc quyết không phải là những người theo hoài nghi luận. Đối với họ nguyên lý mâu thuẫn chính là chuẩn tắc biện luận "Biện, hoặc nói là con bò, hoặc nói không phải là con bò, là không đầy đủ thích đáng. Không đầy đủ thích đáng, ắt có khi không đúng" (*Kinh thượng*). "Biện luận không thắng ắt không đúng" (*Kinh hạ*). "Đều không ai thắng, thì không biện luận. Biện luận, hoặc nói là đúng, hoặc nói là sai, ai thích đáng là thắng" (*Kinh thuyết hạ*). Vì tin tưởng việc biện luận sau cùng có thể xác định đúng sai, nên điều đó khích lệ các biện giả đương thời ra sức làm cho tư tưởng và công cụ luận chứng trở thành hoàn thiện hơn, vả lại còn liên tục biện luận, "trọn đời không thôi".

Nhưng Trang Tử chưa thể coi là nhất trí với việc kiên trì nguyên tắc đại đồng dị và có ý định thông qua việc biện luận mà làm rõ thị phi. Thái độ nhất thị đồng nhân đối với các học phái của ông khiến ông cảm thấy sự tranh giành của Nho Mặc đương thời phần lớn là hành vi thuộc việc người, vô vị. Cho nên trong *Thiên hạ thiên* ông nói "Không bận tâm chuyện sai đúng". Đây là một sự tổng kết về logic của Trang Tử. Nói vắn tắt, logic ấy cho rằng chân lý và sai lầm, đúng và sai đều là tương đối. Tất cả sự khu biệt vốn có về logic và đạo đức đều mang ý nghĩa sự không hoàn chỉnh về tri thức. Mà người thực sự biết thì nhìn sự vật từ tổng thể, nên vượt lên trên tất cả những sự

khu biệt ấy. "Kẻ biện luận có điều không nhìn thấy" (*Tề vật luận*). Tư tưởng logic ấy chủ yếu thể hiện trong *Tề vật luận* [155], cấu thành yếu chỉ chủ đạo của chương này.

Trang Tử nói "Trí lớn bao trùm, trí nhỏ tách chia. Lời lớn rộng rãi, lời nhỏ chi ly". "Đạo (nó không còn chỉ một phương pháp nào mà chỉ nguyên lý của vũ trụ) làm sao lại bị che lấp mà có thật giả? Lời làm sao lại bị che lấp mà có đúng sai? Đạo làm sao tới mà không ở, lời làm sao còn mà không thể? Đạo bị che lấp vì chưa đạt. Lời bị che lấp vì văn hoa. Cho nên có điều sai đúng của Nho Mặc, đó là lấy điều mình cho là sai mà cho điều vốn đúng là sai. Muốn cho cái vốn cho là sai là đúng mà cho cái vốn cho là đúng là sai, thì không gì bằng dùng sự sáng suốt. Vật không gì không sai, vật không gì không đúng. Nhìn từ chỗ sai thì không thấy đúng, nhìn từ chỗ đúng thì biết không sai... Cho nên nói cái sai nảy sinh từ cái đúng, cái đúng cũng nhân theo cái sai. Cái sai là các thuyết vừa sinh ra... Sai cũng là đúng, đúng cũng là sai, cái kia cũng vừa đúng vừa sai mà cái này cũng vừa đúng vừa sai. Quả thật có cái kia đúng sao? Quả thật không có cái kia đúng sao? Nói cái kia là do không được cái thành cặp của nó, gọi là then đạo. Then đạo bắt đầu trong vòng tròn của nó, lấy đó ứng với vô cùng. Đúng cũng là một cái vô cùng, sai cũng là một cái vô cùng. Cho nên nói, không gì bằng sáng suốt".

Lịch sử đã cho thấy đoạn trích dẫn mang ý nghĩa lý luận logic của Trang Tử trên đây là một loại lý luận

[155] Những trích dẫn trong chương này, ngoài những đoạn có nêu rõ, đều rút từ *Tề vật luận*.

chống lại các biện giả nhiệt tâm với việc biện luận đương thời. Muốn tìm một lý do đường hoàng để duy trì sự biện luận khiến người ta chán ghét là điều rất dễ làm. Lúc Mạnh Tử của Nho gia vừa gặp Lương Huệ vương, Lương Huệ vương hỏi "Ông không nề ngàn dặm tới đây, có gì làm lợi cho nước tôi không?". Về câu ấy, Mạnh Tử đáp "Vương cần gì phải nói tới điều lợi, chỉ cần nói nhân nghĩa mà thôi!". Lại nữa, có một người theo chủ nghĩa hòa bình (rất có thể là một Mặc giả) nói với Mạnh Tử rằng ông ta đang định vì lý do bất lợi về tất cả mọi mặt mà tới khuyên vua nước Tần nước Sở kết thúc cuộc chiến tranh giữa hai nước, Mạnh Tử nói "Mục đích của ông rất cao thượng, nhưng lời bàn luận của ông là sai lầm". Mạnh Tử nhắc nhở ông ta không nên lấy điều lợi làm cơ sở lập luận, mà nên lấy nhân nghĩa làm cơ sở [156]. Dáng vẻ ấy là đặc điểm của học phái Khổng Tử. Lúc người ta đang chăm chú đọc trước tác của Mạnh Tử, thì có cảm giác sâu sắc về rất nhiều chính sách kinh tế, ví dụ chính sách phân phối đất đai của quốc gia, chính sách cải cách thuế má, chính sách khuyến khích việc nuôi cá, nuôi tằm, chính sách bảo vệ tài nguyên vân vân, đều là mưu cầu về lợi ích hoặc thu lợi cho quốc dân. Sự biện luận của Mạnh Tử ở đây rất tự nhiên sẽ được coi như bất quá chỉ là lời nói suông mà thôi. Cách biện luận ấy tự nhiên phải bị Trang Tử coi là

[156] Ở đây là nói cuộc đối thoại giữa Mạnh Tử và Tống Khinh. Xem *Mạnh Tử, Cáo Tử chương cú hạ*, câu trong ngoặc kép không phải là nguyên văn. Nguyên văn trong *Mạnh Tử* là "Tiên sinh chi chí tắc đại hĩ, tiên sinh chi hào tắc bất khả" (Chí của tiên sinh thì lớn, nhưng lời hô hào của tiên sinh thì không được) – người dịch.

người biện luận bị giam nhốt trong thiên kiến của riêng mình mà thể hiện sự không hoàn chỉnh về tri thức.

Theo đó Trang Tử khuyên mọi người phải coi sai và đúng có liên quan với nhau, khiến cho hai cái đối lập ấy thống nhất và hòa hợp ở một mức độ cao hơn. "Cái sai nảy sinh từ cái đúng, cái đúng cũng nhân theo cái sai". Chỉ vì quan điểm bất đồng, mới khiến những cái có liên quan chặt chẽ với nhau trong thực tế thành chân lý hay sai lầm. Phải nhìn chúng trong mối tương quan không phải đối lập mà bổ sung cho nhau, chúng ta sẽ đạt tới chỗ then chốt của đạo, tất cả những khác biệt và đối lập có liên quan đều sẽ được điều hòa trở lại.

Nguyên lý cơ sở của loại logic ấy là quan niệm về cái lý của tự nhiên, đạo hoặc vũ trụ của ông: nó là một khái niệm về lịch trình tiến hóa vô ý thức của tự nhiên, tất cả mọi vật trong vũ trụ đều có lý do tồn tại của chúng, đều "thích hợp" với hoàn cảnh và địa vực đặc thù của chúng. "Đạo vận hành mà thành, vật vì vậy mà như thế... Tại sao như thế? Như thế là vì như thế. Tại sao không như thế? Không như thế là vì không như thế. Vật vốn có chỗ như thế, như thế vốn có chỗ có thể. Không vật nào không như thế, không vật nào không có thể...". Cách nói ấy rất giống câu danh ngôn của Hegel "Cái hợp lý là cái hiện thực, cái hiện thực chính là cái hợp lý".

Trang Tử nói tiếp "Cho nên vì thế mà có cọng cỏ và cây cột, Lệ Cơ và Tây Thi, to lớn kỳ lạ gian trá kỳ quái, đạo đều là một. Phân chia nên thành hình, thành hình thì hủy hoại. Phàm vật không thành hình không hủy hoại thì trở lại thông làm một với đạo". Dưới sự chi phối của

quan điểm coi mọi vật như nhau ấy, Trang Tử chế nhạo những người nỗ lực là "Vất vả làm rõ sự thông làm một vì không biết chỗ giống nhau". Ông lấy một câu chuyện về khỉ để làm ví dụ. Có một ông già nuôi khỉ thích chọc ghẹo khỉ nói "Ta cho chúng mày ăn hạt dẻ, sáng ba hạt, chiều bốn hạt", bầy khỉ nghe xong cả giận, lúc ấy ông già lại nói "Vậy thì sáng bốn hạt, chiều ba hạt được không?", bầy khỉ nghe xong đều rất vui vẻ. Trong thực tế thì số lượng hạt dẻ không hề thay đổi, nhưng lại lập tức dập tắt được lửa giận của bầy khỉ.

Cho nên kẻ thực sự biết là vượt lên tất cả sự khác biệt về logic. "Trong thiên hạ không gì lớn hơn đầu sợi lông mùa thu, mà Thái Sơn là nhỏ, không ai thọ hơn người yểu, mà Bành Tổ (nhân vật trong chuyện ngụ ngôn, theo truyền thuyết ông sống hơn bảy trăm năm) là chết non. Trời đất với ta cùng sinh, mà muôn vật với ta là một". "Cho nên trong sự phân chia có cái không phân chia". "Dựa vào đâu để biết cái ta nói là biết là không phải không biết? Dựa vào đâu để biết cái ta nói là không biết là không phải là biết?".

Trên cơ sở lý luận tiến hóa luận, lý luận về việc muôn vật lấy hình tướng khác nhau nhưng đều thích hợp với cảnh ngộ của mình ấy, Trang Tử đi tới hoài nghi luận. Một nhân vật phát ngôn thay Trang Tử trong *Tề vật luận* (157) nói "Người nằm chỗ ẩm thấp thì đau lưng mà chết, nhưng cá chạch có sao đâu? Người ở trên cây hồi hộp sợ sệt, nhưng khỉ vượn có sao đâu? Ba loài ấy loài nào biết chỗ nào là chỗ ở đúng? Người thích ăn thịt, hươu nai thích cỏ non, rết cho rắn con là ngon, cú mèo nghiện thịt chuột. Bốn

loài ấy loài nào biết thức nào là vị đúng? Khỉ vượn thích khỉ vượn cái, con my giao phối với con hươu, cá chạch cùng bơi lượn với cá. Mao Tường Lệ Cơ (mỹ nhân nổi tiếng ở Trung Quốc thời cổ) người ta thấy là đẹp, nhưng cá thấy thì lặn sâu, chim thấy thì bay cao, hươu nai thấy thì bỏ chạy [(158)]. Trong bốn loài ấy loài nào biết sắc đẹp nào là đúng? Tự chỗ mình mà nhìn thì đầu mối nhân nghĩa, nguồn cội sai đúng rối ren hỗn loạn, ta làm sao biện luận được".

Quan điểm ấy trong một chương do chính tay Trang Tử viết ra là *Thu thủy thiên* còn được xiển thuật hùng hồn hơn "Từ đạo mà nhìn, thì vật không có sang hèn. Từ vật mà nhìn, thì tự cho mình là sang mà coi nhau là hèn. Từ thế tục mà nhìn, thì sang hèn không do mình. Từ sự khác biệt mà nhìn, vì lớn mà cho là lớn, thì vạn vật không gì không lớn, vì nhỏ mà cho là nhỏ, thì muôn vật không gì không nhỏ, biết trời đất mà cho là đầu hạt thóc, biết đầu sợi lông mà cho là núi gò, thì chỗ sai lệch có thể biết vậy. Từ công lao mà nhìn, vì chỗ có mà cho là có, thì muôn vật không gì không có, vì chỗ không mà cho là không, thì muôn vật không gì là không, biết đông tây trái nhau nhưng không thể không có nhau, thì công dụng được phân định vậy. Từ chỗ ưa thích mà nhìn, vì chỗ đúng mà cho là đúng, thì muôn vật không gì không đúng, vì chỗ

(157) Rất nhiều lời trong *Trang Tử* là thông qua hình thức đối thoại để diễn đạt, có lúc là đối thoại của các nhân vật lịch sử như Lão Tử và Khổng Tử , có lúc là đối thoại của các nhân vật hư cấu, người ta thích các luận chứng thú vị ấy.

(158) Giles, xem tr. 27 sách của ông có một chú thích cực kỳ ngu ngốc về chỗ này "Vì thế yếu của mình nên cảm thấy mất mặt".

sai mà cho là sai, thì muôn vật không gì không sai. Biết Nghiêu (đại biểu cho bậc vua thánh minh), Kiệt (đại biểu cho bạo quân) tự cho là đúng mà cho nhau là sai, thì sự ưa thích có thể rõ vậy. Ngày xưa Nghiêu Thuấn nhường nhau làm vua, Chi Tăng (vua Yên, 320 – 316 trước công nguyên) nhường ngôi mà chết. Thang (1783 – 1754 trước công nguyên) Vũ (1122 – 1116 trước công nguyên) tranh giành mà làm vua, Bạch công (chết năm 479 trước công nguyên) tranh giành mà bị diệt. Từ đó mà xem, tranh giành hay nhường nhịn, làm Nghiêu hay làm Kiệt, sang hèn có lúc, không thể coi là nhất định... Cho nên nói muốn có đúng mà không có sai, muốn có trị mà không có loạn à? Đó là kẻ chưa hiểu rõ lẽ của trời đất, tình của muôn vật vậy".

Đoạn trên cho rằng thị phi thiện ác đều không tuyệt đối. Đáng tiếc là lý luận có thể dẫn tới kết luận tốt đẹp ấy lại bị thiên đạo luận của Trang Tử làm hỏng. Trang Tử coi tất cả tiến hóa tự nhiên, lịch sử loài người đều thuần túy là sự phát triển tự động của đạo hoặc nguyên lý về vũ trụ. Hoặc dùng cách nói của Hegel, là quá trình phát triển và thể hiện của "tinh thần tuyệt đối". Trang Tử vì tôn sùng sự vô hạn và không gì không đủ của lịch trình tự nhiên như thế, đến nỗi coi tất cả sự nỗ lực của con người là nhọc nhằn không công, vả lại còn coi tất cả nhận thức của con người là không hoàn chỉnh và không thích hợp. Vì thế ông khuyên mọi người vứt bỏ hết những cố gắng vô vọng để nhận biết thế giới và thúc đẩy sự biến hóa của muôn vật. "Dựa vào đâu để biết cái ta nói là biết là không phải không biết? Dựa vào đâu để biết cái ta nói là không biết là không phải là biết?"."Đời sống của ta là có hạn mà sự hiểu biết là vô hạn. Lấy cái có

hạn theo đuổi cái vô hạn, thì nguy vậy" (*Dưỡng sinh chủ*). "Tính những điều người ta biết thì không bằng những điều không biết, thời gian sống thì không bằng thời gian chưa sống. Lấy cái nhỏ nhất để mong biết rõ cái lớn nhất, cho nên mê loạn mà không thể tự đắc" (*Thu thủy*).

Điều đó khiến chúng ta trở lại lý luận logic của ông. Theo logic này, tất cả sự phân biệt logic đều không chân thực hoặc là hư ảo. "Từ chỗ khác biệt mà nhìn, thì gan và mật cũng xa nhau như nước Sở và nước Việt. Từ chỗ đồng nhất mà nhìn, thì muôn vật đều là một" (*Đức sung phù*). Cho nên tất cả sự biện luận về đúng sai thật giả đều là không cần thiết và không có hiệu quả. "Cứ cho là ta tranh biện với ngươi, ngươi thắng ta, ta không thắng ngươi, thì đã thật là ngươi đúng mà ta sai chưa? Ta thắng ngươi, ngươi không thắng ta, thì đã thật là ta đúng mà ngươi sai chưa? Là có kẻ đúng, có kẻ sai sao? Là đều đúng, hay đều sai sao? Ta và ngươi không biết nhau, thì phải nhờ người phân xử, nhưng nhờ ai sửa cho đúng? Nhờ kẻ có ý giống ngươi sửa, nhưng y đã giống ngươi, thì làm sao mà sửa cho đúng? Nhờ kẻ có ý giống ta sửa, nhưng y đã giống ta, thì làm sao mà sửa cho đúng? Nhờ kẻ có ý khác ta với ngươi sửa, nhưng y đã khác ta với ngươi, thì làm sao mà sửa cho đúng? Nhờ kẻ có ý giống ta với ngươi sửa, nhưng y đã giống ta với ngươi, thì làm sao mà sửa cho đúng? Mà ta với ngươi cùng y đều không biết nhau, mà lại nhờ y sao?". Đối với nạn đề khó khăn này, biện pháp giải quyết mà Trang Tử đề ra là "Hòa dĩ thiên nghê" (Dùng thiên nghê để hòa hợp). "Quên năm tháng quên nhân nghĩa, cố tới chỗ không tranh, giữ chắc chỗ vô ý".

Chương 3
Tuân Tử

I. Sơ lược về tiểu sử

Việc xác định năm sinh năm mất của Tuân Tử là một vấn đề vô cùng thú vị đối với việc bình luận lịch sử Trung Quốc. Lưu Hướng (chết năm 8 trước công nguyên) trong bài tựa cho quyển sách viết về Tuân Tử trong văn khố ngự dụng có nói, Tuân Tử năm 50 tuổi tới nước Tề, vào lúc Tề Uy vương (chết năm 333 trước công nguyên) hoặc Tề Tuyên vương (333 – 314 trước công nguyên) trị vì. Ngoài ra có một số người định chứng minh lúc Lý Tư, đệ tử của Tuân Tử, làm Tể tướng nước Tần năm 213 trước công nguyên, thì Tuân Tử vẫn còn sống [159]. Những cách nói chênh lệch nhau quá lớn như thế khiến rất nhiều nhà bình luận cảm thấy rất khó điều hòa các ý kiến quá khác biệt ấy. Theo cách nhìn của riêng tôi, những cuộc tranh luận ấy đều do một điểm sai trong *Sử ký* của Tư Mã Thiên, thiên 14, *Tuân Khanh* (tức Tuân Tử) *liệt truyện* gây ra. Nguyên văn Sử ký nói "Tuân Khanh, người nước Triệu. Năm 50 tuổi bắt đầu du học tới nước Tề". Đoạn tiếp theo không có liên quan gì, tất cả

[159] Xem thêm *Tuân Tử* của Vương Tiên Khiêm (bản in năm 1981), quyển 1, Phụ lục I và II – người dịch.

gồm 41 chữ [160]. Đoạn văn chương ấy có lẽ thuộc một truyện ký phía trên bị đặt lầm vào đó, hoặc do người sau thêm vào (vì những đoạn thêm vào như thế rất thường thấy trong *Sử ký*). Nguyên văn đoạn tiếp theo lại nói "Điền Biền chi thuộc giai dĩ tử Tề Tương vương thời. Nhi Tuân Khanh tối vi lão sư" (Bọn Điền Biền (vì ông theo học lý luận triết học, khiến kinh thành nước Tề trở thành trung tâm văn hóa nổi tiếng) đều đã chết thời Tề Tương vương (283 – 265 trước công nguyên). Mà Tuân Khanh là bậc lão sư (theo nghĩa chữ mà giải thích thì người lớn tuổi nhất là lão sư)". Một số nhà bình luận sớm nhất đã phạm một sai lầm hoàn toàn không thể tha thứ, vì họ lý giải câu "Thời Tề Tương vương" là một phần của câu dưới như thế tạo ra ý nghĩa của nguyên văn là: Tuân Tử (hoặc Tuân Khanh) lúc 50 tuổi tới nước Tề, lúc ấy là trước khi Tề Tương vương lên ngôi một thời gian dài, mà vào cuối những năm đời Tề Tương vương trị vì, ông được coi là bậc lão sư lớn tuổi nhất. Sự lầm lẫn ấy là không thể tha thứ được, vì không thể coi liên từ "nhi" (mà) là một phó từ đoản ngữ và tách ra khỏi câu chính của nó.

Cho nên theo cách lý giải về nguyên văn của Tư Mã Thiên của tôi thì là, Tuân Tử năm 50 tuổi thì qua nước Tề

[160] Nguyên văn 41 chữ này là "Trâu Diễn chi thuật, vu đại nhi hoằng biện. Thích dã văn cụ nan thi. Thuần Vu Khôn cửu dữ xử, thời hữu đắc thiện ngôn. Cố Tề nhân tụng viết: Đàm thiên Diễn điêu long Thích, chá cốc quá Khôn" (Thuật của Trâu Diễn, vu khoát mà khoa trương. Thích thì văn hoa mà khó làm. Thuần Vu Khôn thì ở lâu mới nghe được lời hay. Nên người Tề có câu : Nói trời nói đất là Diễn, chạm rồng chạm phụng là Khôn, hơ dầu bầu xe là Khôn) – người dịch.

lần đầu, lúc ấy là sau khi Tề Tương vương trị vì một thời gian, đại khái khoảng 260 – 255 trước công nguyên. Cách nói này nhất trí với truyện ký nói trên, theo truyện ký ghi chép, Tuân Tử sau một thời gian ngắn ở lại nước Tề thì qua nước Sở. Tại nước Sở, Xuân Thân quân sai ông làm Huyện lệnh Lan Lăng, sau khi Xuân Thân quân chết (238 trước công nguyên) Tuân Tử từ chức, định cư ở Lan Lăng, chết ở Lan Lăng. Có thể Tuân Tử chết vào năm 235 trước công nguyên, sống khoảng 70 tuổi.

Tuân Tử có một địa vị cực kỳ quan trọng trong lịch sử. Bởi vì tuy trước nay ông vẫn được coi là thuộc Nho gia, nhưng ông lại phản đối học phái Nho gia, ví dụ học phái Mạnh Tử. Thuyết Tính người vốn lành của Mạnh Tử bị Tuân Tử vô tình công kích, vả lại khái niệm tính người vốn ác và khái niệm tất cả sự thiện lương là kết quả sự giáo dục hậu thiên của ông, bất kể là đối với lý luận chính trị và giáo dục đương thời hay thời Hán về sau cũng đều có ảnh hưởng rất to tát. Ngoài ra hai vị đệ tử Hàn Phi và Lý Tư của ông còn trở thành hai đại biểu quan trọng của Pháp gia, chủ trương triết học và chính trị của họ được ứng dụng vào thực tiễn dưới thời Tần Thủy hoàng, khiến các học phái khác gặp khốn khổ.

II. Tự nhiên và tiến bộ

Tuân Tử nói "Trang Tử bị che lấp bởi trời mà không biết chuyện người" (*Tuân Tử, Giải tệ*) [161].

[161] Những trích dẫn *Tuân Tử* trong tiết này đều căn cứ theo Vương Tiên Khiêm, *Tuân Tử tập giải* – người dịch.

Câu ấy không những phê phán sắc nhọn và chính xác triết học của Trang Tử, mà còn cung cấp cho tôi chỗ then chốt để nhìn nhận toàn bộ triết học của Tuân Tử. Chúng ta biết, triết học tiến hóa của Trang Tử đã làm hình thành một lý luận về khái niệm tiến hóa theo thuyết định mệnh và phủ nhận tất cả đặc điểm logic vì phủ nhận tất cả tính chân thực của tri thức. Sự công kích của TuânTử xem ra là đánh đúng vào loại triết học ấy, ông ra sức kéo triết học ra khỏi hoài nghi luận, kéo loài người ra khỏi định mệnh luận và xuất thế luận.

Đoạn trích dẫn trên kia cho thấy rõ sự phê phán Trang Tử của Tuân Tử chủ yếu là Trang Tử thổi phồng lịch trình tự nhiên mà bỏ qua con người. Tự nhiên (trời) được ông cực lực nhân cách hóa, như thế, sự tiến hóa trong thực tế cũng giống như đạo trời. So với cái đạo trời không gì không đủ, không gì không thể ấy, tất cả ý chí và cố gắng của con người đều trở thành nhỏ bé. Nho gia vốn là chủ nghĩa nhân bản, đối với loại triết học ấy quyết không thể đồng ý. Tuân Tử trung thành với Khổng Tử. Khổng Tử từng nói "Chưa thể thờ được người, làm sao thờ được quỷ thần?". Tuân Tử tiến thêm một bước, ông nói "Thánh nhân thì không cầu ở trời (hoặc tự nhiên)" (*Tuân Tử, Thiên luận*). "Cho nên bậc quân tử coi trọng mình mà không hâm mộ trời. Kẻ tiểu nhân lầm về mình nên hâm mộ trời. Bậc quân tử coi trọng mình nên không hâm mộ trời, vì thế càng ngày càng tiến. Kẻ tiểu nhân lầm về mình mà hâm mộ trời, nên ngày càng lùi" (*Tuân Tử, Thiên luận*).

Chúng ta đã biết cái "đạo" vốn có ý chỉ cái đạo trị lý thiên hạ, về sau biến thành cái đạo mà Đạo gia vẫn nói,

trở thành cái lý về vũ trụ làm cơ sở cho tất cả biến hóa. Vì tất cả biến hóa đều được coi là cái lý về vũ trụ tự động phát sinh tác dụng, nên từ "đạo" về sau trở nên đồng nghĩa với từ "thiên mệnh". Vì thế, Tuân Tử ra sức khiến từ "Đạo" khôi phục lại hàm nghĩa nhân đạo chủ nghĩa của nó, ông tuyên bố "Đạo, không phải là đạo của trời, không phải là đạo của đất, mà là cái mà người gọi là đạo" (*Tuân Tử, Nho hiệu*). Ở một chỗ khác, ông nói "Đạo là cái gì? Đáp: Quân đạo. Quân đạo là gì? Đáp: Có thể hợp quần" (*Tuân Tử, Quân đạo*). "Trời có thời tiết, đất có của cải, người có trị đạo, như thế gọi là có thể dự vào. Bỏ cái mà mình có thể dùng để dự vào, mà muốn dự vào, thì là sai lầm" (*Tuân Tử, Thiên luận*). "Trời vận hành có đạo thường, không giữ Nghiêu sống, không giết Kiệt chết. Ứng với điều trị thì cát, ứng với điều loạn thì hung. Làm bền gốc rễ mà tiết kiệm tiêu dùng, thì trời không thể làm cho nghèo, chất chứa đầy đủ mà hành động đúng thời, thì trời không thể làm cho bệnh, trau dồi đạo mà không bất nhất, thì trời không thể gây ra tai họa" (*Tuân Tử, Thiên luận*). Cho nên Tuân Tử hát rằng (ông cũng là một nhà thơ):

"Nghĩ trời là to lớn,
Ai cùng ta gom mọi vật mà chế ngự ?
Theo trời mà ngợi ca,
Ai cùng ta chế ngự mệnh trời mà dùng?
Xem thời mà đợi chờ,
Ai cùng ta ứng thời mà sai sử?
Nhân theo vật mà được nhiều,
Ai cùng ta cậy tài mà thay đổi?
Nghĩ vật mà coi là vật,

Ai cùng ta trị lý cho vật mất đi?
Mong ở chỗ vật từ đó mà sinh,
Ai cùng ta có được chỗ vật từ đó mà thành?
Cho nên bỏ người mà lo trời,
Thì mất tình của muôn vật" *(Tuân Tử, Thiên luận)*

Ngoài việc phản đối cách nhìn tiêu cực và quyết định luận về tự nhiên (trời), Tuân Tử còn có quan điểm tiến hóa về nguồn gốc loài vật, tức tiến hành phê phán quan điểm cho rằng loài vật trong quá trình phát triển đã trải qua quá trình biến dị về hình thù. Tuân Tử tựa hồ cho rằng các loài là bất biến, như thế xem ra giống như những cái có thể thay đổi chỉ là thay đổi trên bề mặt. Ông nói "Vật có cái cùng hình thù nhưng ở khác chỗ, có cái khác hình thù nhưng ở cùng chỗ, có thể phân biệt. Cùng hình thù mà khác chỗ tuy có thể hợp nhưng gọi là hai, hình trạng thay đổi không phân biệt được mà thật ra là khác, thì gọi là hóa. Có hóa mà không phân biệt, gọi là nhất thực". (*Tuân Tử, Chính danh*). Luận thuật ngắn gọn này tựa hồ bao hàm học thuyết rất quan trọng về sự tiến hóa của loài vật. Luận thuật này tựa hồ có quan hệ trực tiếp với một luận thuật ngắn gọn khác trong *Tuân Tử, Phi tướng* "Xưa nay đều thay đổi, loài không trái nhau, tuy lâu xa cũng cùng một lý". Đó giống như nói tất cả loài vật trong một thời kỳ thái cổ nào đó, sau khi nảy sinh một phương thức không rõ ràng nào đó (về việc tìm hiểu vấn đề này, thì Nho gia theo chủ nghĩa ứng dụng không mấy hứng thú), thì trở thành không thể thay đổi. Tất cả những biến hóa nhìn thấy bên ngoài đều thuộc hiện tượng bên ngoài mà không phải là thực chất. Có thể chúng giống như ấu trùng

sinh ra côn trùng, thai nhi lớn lên thành trẻ sơ sinh, trẻ con lớn lên thành người già. Mỗi sự biến hóa như thế đều giới hạn trong một chủng loại mà nó nảy sinh. Sự biến hóa ấy hoàn toàn không nảy sinh ra loài mới, như trên đã nói, một sự vật có hai hình thái xuất hiện chứ không có sự thay đổi về thực chất, nên phải coi là "nhất thực". Sự biến hóa ấy vẫn chỉ là biến hóa về mặt hình thức.

Vậy thì có phải Tuân Tử phủ nhận quan niệm tiến bộ không? Lúc nói cổ kim là một, chắc chắn ông đã phủ nhận quan niệm tiến bộ. "Muốn xem ngàn năm thì nhìn ngày nay, muốn biết ức vạn thì xem trong một hai, muốn biết đời trước thì xem đạo nhà Chu" (*Tuân Tử, Phi tướng* – người dịch). Vả lại ông dùng mấy câu dưới đây để phê bình những người ủng hộ tiến bộ luận "Những người bừa bãi nói xưa nay khác tình nên trị loạn khác đạo, mà mọi người bị mê hoặc theo. Mọi người đông đảo... đều nhìn thấy rõ mà còn có thể lừa dối, huống hồ chuyện từ ngàn đời truyền lại. Những kẻ sai trái ở chỗ trước sân còn dám lừa dối, huống hồ là chuyện đã hàng ngàn năm sao? Tại sao thánh nhân không thể bị lừa dối? Đáp, thánh nhân là kẻ lấy mình để đo, nên lấy người để đo người, lấy tình để đo tình, lấy loại để đo loại... Xưa nay là một" (*Tuân Tử, Phi tướng*).

Tuy ông phủ nhận sự khu biệt giữa xưa và nay, nhưng ông lại không thể không căn cứ vào lý luận tiến bộ -cũng có thể là không tự giác- để sửa chữa quan điểm Nho gia truyền thống, tức vĩnh viễn coi xã hội thời cổ là khuôn mẫu cho xã hội hiện đại. Tuân Tử đề ra chủ trương "pháp hậu vương", nhưng không phải khuyên con người hiện đại bỏ việc "pháp tiên vương". Ông nói "Muốn xem dấu vết

của thánh vương, thì xem ở những chỗ rực rỡ, tức hậu vương... Bỏ hậu vương mà nói chuyện thượng cổ, thì cũng như bỏ vua của mình mà thờ vua của người" (*Tuân Tử, Phi tướng*). Chúng ta biết học phái Biệt Mặc từng phê bình những người tán tụng thời xa xưa là thời đại hoàng kim, lý do là vì không có cách nào để chứng minh. Có thể, lối phê bình ấy đã khiến Tuân Tử thay đổi quan điểm truyền thống của Nho gia, đó là điều mà phái cấp tiến như Mặc Địch cũng chưa hoàn toàn thoát khỏi. Lý do mà Tuân Tử dựa vào để biện hộ cho lý luận "pháp hậu vương" của ông là: những ghi chép thời xa xưa còn lưu lại được đến nay quá ít ỏi. "Thời Ngũ đế (khoảng 2600 – 2200 trước công nguyên) không có người nào được truyền lại, không phải không có người hiền, mà vì quá lâu, trong Ngũ đế không ai có chính trị được truyền lại, không phải không có chính trị tốt, mà vì quá lâu, Võ (2205 – 2198 trước công nguyên), Thang (1783 – 1754 trước công nguyên) có chính trị được truyền lại nhưng không phải như nhà Chu (bắt đầu từ 1122 trước công nguyên) xét, không phải không có chính trị tốt [162] mà vì quá lâu. Điều quá lâu xa thì rơi rụng, điều gần thì dễ bàn rõ... Đó là văn lâu ngày nên mất, cung điệu lâu ngày thì tắt" (*Tuân Tử, Phi tướng*).

Cách nhìn coi thánh hiền đời sau quan trọng hơn thánh hiền đời trước ấy chưa chắc đã bao hàm cách nhìn hiện tại phong phú hơn quá khứ, mà chẳng qua chỉ coi quá khứ và hiện tại là một, khảo sát sự tích đương đại cũng có thể biết được chuyện thời cổ đại. Từ ý nghĩa ấy mà nói, triết

[162] Trong trích dẫn sót câu "Phi vô thiện chính dã", đây bổ sung theo nguyên bản – người dịch.

học của Tuân Tử là phủ nhận lý luận tiến hóa và tiến bộ. Chúng ta có thể phát hiện ra tín niệm rõ ràng về việc tự nhiên là một trong toàn bộ trước tác của ông. Dương Lương (viết bài tựa cho sách *Tuân Tử* năm 818) lúc bình chú về điều loài vật không tiến hóa đã nói "Trâu ngựa ngày nay khác với thời cổ, chẳng lẽ con người khác như thế sao?". Lời bình chú này có tính khải phát rất cao, vì nó có thể khiến chúng ta hiểu được tại sao lý luận về việc tiến hóa của cơ thể đạt được nhiều thành tựu sẽ dễ dàng bị các nhà tư tưởng như Tuân Tử phủ nhận, vả lại còn bị phần lớn các nhà tư tưởng ở Trung Quốc phủ nhận, cho đến thời đại chúng ta hiện nay mới được khôi phục. Theo suy đoán của tôi, khuyết điểm chủ yếu của tiến hóa luận ở Trung Quốc thời cổ là ở chỗ nó thiếu những căn cứ mà địa chất học và khảo cổ học đã cung cấp cho Darwin. Vậy thì khoa học hiện đại khiến người ta có thể suy nghĩ khảo sát từ các quan điểm đã có hàng ngàn vạn năm trước, nhưng vấn đề mà con người thời Tuân Tử suy nghĩ lại không vượt quá thời Ngũ đế. Vì thế, những lý luận không bình thường như khởi nguyên luận về loài vật chép trong *Trang Tử* chẳng qua là một loại giả thuyết táo bạo, chứ hoàn toàn không xây dựng trên chứng cứ khoa học đầy đủ. Chính vì thế nên nó rất dễ bị phủ định bởi cách nhìn thông thường cho rằng trâu ngựa thời cổ không khác biệt với trâu ngựa thời chúng ta ngày nay bao nhiêu, từ đó lý luận loài vật không biến hóa lại được xây dựng lại.

Tuy lý luận mà Tuân Tử gọi là "pháp hậu vương" là xây dựng trên cơ sở tín niệm "xưa nay là một" ấy, nhưng ông chưa nhận thức được rằng, từ học thuyết chủ trương cách

tân ấy ông đã rời xa Nho gia chính thống tới bao nhiêu. Học thuyết ấy vô ý thức (nếu không phải là có ý thức) đã bao gồm cả tư tưởng ấy, tức căn cứ vào sự thật lịch sử mà nhìn, thì hiện tại phong phú hơn quá khứ. Quan niệm ấy càng rõ ràng hơn trong triết học giáo dục của ông. Lý luận giáo dục của ông nhất trí với tư tưởng coi tự nhiên là quan trọng của ông, khái niệm đầu tiên mà nó đề ra là, tính trời cho con người không hề quan trọng mà sự giáo dục hậu thiên lại vô cùng quan trọng, tác dụng cũng vô cùng to lớn. "Tính người vốn ác, kẻ nào lành là giả trá" (*Tuân Tử, Tính ác*). "Không thể học, không thể làm là do người, gọi là tính, không học mà giỏi, có thể làm là do người, gọi là giả" (như trên). Ông quy hết các bản năng như đói, khát, tức giận và các quan năng khí quan trời sinh như thị giác, thính giác, vị giác, khứu giác vân vân vào tính người. "Cho nên gỗ ắt phải uốn phơi rồi mới thẳng, sắt tốt phải chờ mài giũa mới bén, nay con người tính ác, ắt phải được dạy dỗ giáo hóa mới ngay thẳng, có lễ nghĩa mới trị bình... Thánh vương thời cổ cho rằng tính người ác,... nên dấy lễ nghĩa chế pháp độ uốn nắn tô điểm cho tình người để sửa đổi, lấy việc vỗ về giáo hóa tính tình để dẫn dắt". "Cho nên thánh nhân biến đổi tính mà làm dấy lên sự giả trá, sự giả trá dấy lên mà làm nảy sinh lễ nghĩa" (*Tuân Tử, Tính ác*).

Cơ sở của khái niệm này là, tuy loài người và tất cả những loài vật khác đều như nhau, từ lúc nảy sinh trong thời nguyên thủy đến tận hiện tại về căn bản không có gì thay đổi, nhưng dùng cách thức huấn luyện hoặc giáo dục hậu thiên thì có thể khiến thiên tính nguyên thủy của

con người được cải tạo và giáo dục tới mức tối đa. Từ năng lực tiềm tàng mà nói, con người xưa nay đều là một. Nhưng trong thực tế con người so với thời nguyên thủy đã thay đổi rất nhiều. Đó chính là tiến bộ. Thực tế sự tiến bộ ấy không phải thông qua việc cải biến tính người về căn bản, mà là thông qua "chứa cất" mà trở thành tính cách hậu thiên. "Cho nên chứa cất đất mà thành núi, chứa cất nước mà thành biển, chứa cất ngày đêm mà thành năm... chứa cất điều thiện đầy đủ gọi là thánh nhân, mong rồi sau được, làm rồi sau thành, chứa cất rồi sau cao, đầy đủ rồi sau thành bậc thánh. Nên thánh nhân là người chứa cất. Kẻ chứa cất cày bừa thì làm nông phu, kẻ chứa cất búa rìu thì thành thợ mộc, chứa cất hàng hóa là thương nhân, chứa cất lễ nghĩa là quân tử... Ở nước Sở thì là người Sở, ở nước Việt thì là người Việt, ở Hoa Hạ thì là người Hoa Hạ, đó không phải là tính trời mà là sự chứa cất khiến cho trở thành như thế" (*Tuân Tử, Nho hiệu*).

Đủ thấy, ý vị của sự tiến bộ chính là tích lũy sự giáo dục huấn luyện hậu thiên mà thắng được thiên tính. Nhưng loài người đã đạt được sự tiến bộ ấy không phải trong sự mò mẫm mù quáng, vô ý thức, vô mục đích, nó là kết quả của sự nỗ lực tự giác và trí tuệ sáng suốt chỉ dẫn, vả lại vẫn phải dựa vào kế hoạch và sự lãnh đạo. Tuân Tử nói tất cả bản năng, sự khích động, dục vọng và quan năng khí quan trời sinh về cơ bản là như nhau. Sau đó ông bèn hỏi "Làm Nghiêu, Võ thì thường yên ổn vinh dự, làm Kiệt, Chích thì thường nguy hiểm nhục nhã, làm Nghiêu, Võ thì thường vui vẻ, làm thợ làm ruộng đi buôn thì thường vất vả, nhưng người ta ra sức làm điều này mà ít

làm điều kia, vì sao như thế?". Câu trả lời của ông là vì "lậu" (quê mùa) (tức thiển cận – người dịch).

> "Nghiêu và Võ, không phải sinh ra đã trọn vẹn. Phàm bắt đầu từ biến cố, hình thành chỗ sửa sang, đến sau cùng mới đầy đủ. Người ta sinh ra vốn là tiểu nhân. Không có thầy không có pháp, thì chỉ biết nhìn tới cái lợi mà thôi... Nay kẻ chưa từng trông thấy cơm gạo thịt thà, nhìn thấy rau dưa tấm cám ắt sẽ coi thế là đầy đủ. Giây lát lại rõ ràng có kẻ mang cơm gạo thịt thà tới, ắt sẽ tròn mắt mà nói: Sao lạ thế này. Ngửi thấy thơm, nếm thấy ngon, ăn vào thấy trong người yên ổn, thì không ai không bỏ cái kia mà lấy cái này... Người nhân khéo khuyến cáo chỉ bảo mọi người, khuyến cáo họ chỉ bảo họ, lừa dối họ coi thường họ, vỗ về họ coi trọng họ, thì kẻ bế tắc giây lát sẽ thông suốt, kẻ quê mùa giây lát sẽ khôn ngoan, kẻ ngu muội giây lát sẽ hiểu biết.
>
> Quê mùa là sự ngu muội chung của thiên hạ, là rủi ro tai họa lớn của con người" (*Tuân Tử, Vinh nhục*).

Đoạn trên nói rõ, Tuân Tử cho rằng phương pháp Nho gia truyền thống là chính xác, tức nhấn mạnh các chuẩn tắc phổ biến và dựa vào bảng hiệu của các thánh vương thời cổ mà dựng lên sự utopia (không tưởng) [(163)]. Chỉ có dưới sự chỉ dẫn dạy bảo của thầy học và pháp luật thì mới có khả năng tiến bộ. Giáo dục là nhân tố chủ yếu trong sự tiến bộ của loài người, quyết không thể không có mục đích. Căn cứ vào cách nói của Tuân Tử, thì tất cả mục đích học

[(163)] Người Trung Quốc hoàn toàn không phải là dân tộc duy nhất thích tìm kiếm trong những quyền uy thời cổ những yếu tố để duy trì chủ trương hiện tại của họ. Mọi người không khó gì nhớ lại rằng, các nhà tư tưởng châu Âu để duy trì các lý tưởng chính trị của họ đã chế tạo ra rất nhiều lý luận về "Trạng thái nguyên thủy".

tập là phải nhận thức được cái khuôn mẫu hoàn mỹ không thiếu sót. Mà cái khuôn mẫu hoàn mỹ không thiếu sót ấy phải do người hiền tài và bậc thánh vương đích thân đi tìm. Một nhà nho khác là Mạnh Tử từng nói "Quy củ là mức rốt ráo của vuông tròn, thánh nhân là mức rốt ráo của nhân luân". Tương tự, Tuân Tử cũng như các nhà nho khác, có ý định từ một cái danh hàm hồ không rõ ràng là "lễ" đưa ra một khuôn mẫu quy định về nghĩa vụ, quan hệ mà họ nghiền ngẫm chế ra. Chữ "lễ" ấy bao hàm những cái mà Khổng Tử cho rằng thánh vương thời cổ để lại cho loài người, những tiêu chuẩn tốt nhất về hành vi và quan hệ. Tuân Tử thì coi "lễ" là cách thức tốt nhất để dẫn dắt và giáo hóa thiên tính vốn có nhược điểm của con người, vả lại yếu chỉ là ở cách thức tốt nhất được chế ra để biến mọi người trở thành ngay thẳng thiện lương [164]. Ông nói:

> "Con người sinh ra có ham muốn, ham muốn mà không được thì không thể không mong mỏi, mong mỏi không có chừng mực ranh giới thì không thể không tranh giành, tranh giành thì loạn lạc, loạn lạc thì cùng khốn. Tiên vương ghét loạn lạc nên chế ra lễ nghĩa để phân định, dạy dỗ lòng ham muốn của mọi người, chu cấp điều mong mỏi của mọi người, khiến cho ham muốn không chìm đắm vào vật, vật ắt không bị khuất vì ham muốn, hai bên nương nhau mà lớn lên" (*Tuân Tử, Lễ luận*)

[164] Mạnh Tử sống trước Tuân Tử không lâu. Về triết học của ông, sách này chưa thể luận thuật. Mạnh Tử dùng thuyết tính thiện của ông thay đổi rất nhiều tính nghiêm khắc trong học thuyết Nho gia. Vì con người sinh ra tính tình thiện lương mà có lý tính, nên lý luận giáo dục của Mạnh Tử phản đối sự giáo luyện hậu thiên mà nhấn mạnh tính quan trọng của việc tự thu hoạch trong học tập. Tuân Tử có ảnh hưởng rất lớn đối với thời kỳ sau, ông dùng thuyết tính ác của mình khẳng định sự quan trọng trong việc giáo luyện hậu thiên.

Chương 4
Tuân Tử (tiếp theo)

III. Logic học của Tuân Tử

Trên đây đã khái quát về triết học của Tuân Tử, là để tiện cho việc giải thích lý luận logic học của ông. Ông coi trọng con người hơn tự nhiên, coi trọng giáo dục hậu thiên hơn tính người, ông phủ nhận lý luận loài vật tiến hóa, ông coi sự tiến bộ xã hội là kết quả của sự tích lũy kinh nghiệm, ông chủ trương pháp hậu vương chứ không pháp tiên vương, chủ trương chế độ hóa của ông, đem lễ nghi, phong tục và châm ngôn của thánh nhân thời cổ làm khuôn mẫu, coi đó là cách thức hữu hiệu để trị lý xã hội và quốc gia – tất cả những điều đó là nhận thức bước đầu cần có của chúng ta để nghiên cứu lý luận logic học của Tuân Tử. Theo tôi hiểu, lý luận logic học của ông dưới ảnh hưởng của các học phái phi Nho về sau đã có sự tác động rất lớn tới tư tưởng logic học của Khổng Tử.

Lúc nghiên cứu logic của Khổng Tử chúng ta đã hiểu rằng, danh được coi là bắt nguồn từ cái tượng tiên nghiệm, thánh nhân thời cổ dùng một loại quyền lực lập pháp chế tạo cái tượng tiên nghiệm ấy thành danh, mà nguyên tắc "chính danh" là khiến cho chế độ của sự vật phù hợp với hàm nghĩa mà cái danh ấy phải có, vả lại việc sử dụng tên gọi sáng suốt nói chung bao gồm cả sự tán thành và không tán thành về mặt đạo đức. Tuân Tử là một người nhân đạo chủ nghĩa cực đoan, vả lại vẫn tìm kiếm chứng

cứ trong lịch sử, Tuân Tử phủ nhận nguồn gốc thần bí của tên gọi, thay thế nó bằng lý luận cho rằng kinh nghiệm cảm giác và hoạt động lý trí làm nảy sinh tên gọi. Nhưng ông đã bảo lưu quan điểm ấy, tức danh trước hết phải dùng pháp lệnh của chính quyền để "chế định", tuy ông hoàn toàn không phủ nhận chính quyền về sau cũng có quyền lực chế định tên gọi mới như thế, sự phê chuẩn và cải chính những tên gọi thường xuất hiện mà chưa trải qua sự phê chuẩn của chính quyền. Quan điểm mà Tuân Tử đề ra khác với quan điểm cũ về hàm nghĩa tiêu chuẩn ban đầu của tên gọi, ông cho rằng phàm tên gọi đã được xã hội quy ước hay chính quyền phê chuẩn mà trở nên phổ biến sẽ trở thành chính xác. Những tên gọi mà chính quyền cần phê chuẩn ấy là những tên gọi nhờ một sự thừa nhận im lặng nào đó theo tập tục mà được lưu hành. Tất cả việc đặt ra danh từ thuật ngữ mới phải được pháp luật ngăn cấm. Vả lại ý nghĩa của việc chính danh chẳng qua là bảo vệ pháp luật đã được quy định, đề phòng vì lâu ngày mà dùng sai, đề phòng các biện giả xảo quyệt ngụy tạo.

Tuân Tử nói "Gọi tên để nói tới sự thực, là tác dụng của tên gọi" (*Tuân Tử, Chính danh*) [165]. Sở dĩ Tuân Tử sốt ruột với việc chính danh như thế là vì ông cũng như các nhà nho vốn có, cho rằng danh là công cụ không thể thiếu trong tri thức và giao tế xã hội. Danh là công cụ duy nhất làm cách thức giao tế, cách thức biểu đạt, môi

[165] Những trích dẫn trong chương này trừ những chỗ nêu rõ xuất xứ, đều trích từ *Tuân Tử, Chính danh thiên.*

giới văn hóa, công cụ giáo dục và công cụ thông thường để trị lý xã hội và quốc gia. Vì thế, Tuân Tử nói "Vương giả đặt ra tên gọi, tên gọi định rõ mà việc thực được làm, đạo lý lưu hành mà ý chí thông suốt, làm cho dân cẩn thận hay thô mãng cũng như nhau. Nên bẻ từ làm tên gọi sẽ làm rối loạn việc chính danh, khiến dân ngờ vực, dân nhiều người biện luận kiện cáo, thì gọi là đại gian, tội cũng như làm giả ấn tín... Cho nên dân thành thật, thành thật thì dễ sai khiến. Nay thánh vương đã chết, tên gọi suy vi, lời lạ dấy lên, danh thực hỗn loạn, sai đúng không rõ, thì tuy quan lại giữ phép, nhà nho thông đạt cũng đều mờ mịt. Nếu có bậc vương giả dấy lên, ắt sẽ bắt đầu từ tên cũ mà định ra tên mới". "Việc đặt tên của hậu vương thì hình danh bắt đầu từ thời Thương (1873 – 1123 trước công nguyên), tước danh bắt đầu từ thời Chu (từ 1122 trước công nguyên), văn danh bắt đầu từ khi có lễ. Chia tên gọi ra cho muôn vật, thì bắt đầu từ lúc chư Hạ bước qua chỗ có phong tục". Kế đó Tuân Tử tiến hành khảo xét ba vấn đề cơ bản của việc chính danh: **1.** Vì sao cần có danh, **2.** Vì sao danh có chỗ dị đồng, **3.** Nguyên tắc cơ bản để đặt ra tên gọi là gì. Những vấn đề ấy cấu thành phần tinh tủy trong logic học của Tuân Tử.

Trước tiên, vì sao cần có danh? "Hình lạ rời tâm gọi bừa, vật lạ danh thực lộn xộn". Cũng chính là nói trước khi tên gọi chưa phổ biến, thì hoàn toàn có thể gọi "lớn" là "nhỏ" hoặc gọi đen là trắng. Trong tình hình ấy, "Sang hèn không rõ ràng, dị đồng không phân biệt, như thế thì chí ắt có mối lo không có gì để ví dụ, mà việc ắt có mối họa bị phế bỏ. Cho nên kẻ trí giả vì thế phân biệt đặt ra

tên gọi để chỉ sự thật, trên để làm rõ sang hèn, dưới để phân biệt dị đồng. Sang hèn rõ ràng, dị đồng phân biệt, như thế thì chí không có mối lo không có gì để ví dụ, việc không có mối họa bị phế bỏ. Vì thế nên có tên gọi".

Trong đoạn trên, cần chú ý hai quan điểm quan trọng. Trước hết, cách dùng từ "thực" rất đáng chú ý. Biệt Mặc định nghĩa "thực" là "Cái được gọi, là thực". Trong một mệnh đề chỉ có một "chủ từ", mà bất cứ sự vật hoặc tên gọi hay sự vật có thể đoán định nào cũng có thể trở thành chủ từ. Điều đó không nhất định là nói vật được định nghĩa nhất định phải là "vật", vả lại còn phải thật sự tồn tại. Đối với Tuân Tử, mà có lẽ cũng là đối với tất cả Nho gia, ý nghĩa của "thực" là vật gì đó đã tồn tại trước khi tên gọi của nó được đặt ra. Thứ hai, Nho gia cho rằng việc sử dụng danh phải gồm cả tác dụng phán đoán về đạo đức, quan điểm này được Tuân Tử bảo lưu trong lý luận của mình, tức chỗ quan trọng nhất trong tác dụng của danh là làm rõ sang hèn. Đó tức là nói có những tên gọi biểu thị sự cao quý, nhờ đó khuyến khích sự phấn đấu và cố gắng, nhưng một số tên gọi khác nói chung có dính líu tới tội ác và sự nhục nhã, từ đó dẫn tới sự chê trách, e sợ và né tránh. Tên gọi phải khiến mọi người tránh xa tội ác và sự nhục nhã như mau lẹ tránh xa khỏi lửa và độc vật vậy. Một tác dụng khác của tên gọi là khu biệt dị đồng, các nhà logic học của phái Biệt Mặc vô cùng nhấn mạnh tác dụng này của tên gọi, nhưng Tuân Tử thì chỉ coi là thứ yếu.

Thứ hai, tại sao danh lại có dị đồng? Tuân Tử nói "Vì thiên quan. Phàm cùng loại thì cùng tình, ý vật về thiên

quan cũng cùng, nên chỗ ngờ trong việc so sánh dường như thông suốt, nên lấy tên gọi chung để giao ước với nhau. Hình, thể, sắc, lý, lấy mắt để phân biệt chỗ khác nhau. Thanh, âm, trong, đục, hòa hợp, giống nhau, tiếng lạ, lấy tai để phân biệt chỗ khác nhau. Thơm, thối, phân, úc, tanh, hôi, rượu, giấm, mùi lạ, dùng mũi để phân biệt chỗ khác nhau. Bệnh, khỏe, lạnh, sốt, khóc lóc, rũ rượi, nặng, nhẹ, dùng hình thể để phân biệt chỗ khác nhau. Thuyết, cớ, mừng, giận, buồn, vui, thương, ghét, muốn, lấy tâm để phân biệt chỗ khác nhau. Tâm có sự hiểu biết có thể chứng thực. Hiểu biết có thể chứng thực thì có thể theo tai mà biết thanh, theo mắt mà biết hình, mà hiểu biết có thể chứng thực ắt sẽ nhờ sự phân loại của thiên quan rồi sau thấy đúng, ngũ quan ghi chép mà không biết, tâm chứng thực mà không nói ra, thì người ta không ai cho là phải mà cho là không biết, vì như thế mà chia ra đồng dị" [166].

Đoạn văn chương nói trên không rõ ràng lắm. Nhưng điểm quan trọng trong đó tựa hồ đều coi tất cả những tên gọi sai lầm và không chính xác là do chủ quan. Ý nghĩa của đoạn văn nói trên có lẽ là thế này, đây là theo mấy đoạn khác trong *Tuân Tử, Giải tệ* mà nhận ra, mấy đoạn ấy nói tâm là "Vua của hình, lại là chủ của thần minh, ra lệnh chứ không nhận lệnh". Nhưng nếu quả thật tâm không thể được huấn luyện hoặc thủy chung giữ gìn được trạng thái "hư tâm, chuyên nhất và tĩnh tâm", thì vẫn

[166] Đoạn trích dẫn này có lược bớt so với nguyên văn, đây theo nguyên văn bổ sung – người dịch.

được coi là có thể bị ngoại giới làm hại và che lấp. "Tâm không định thì ngoại vật không rõ, mình suy nghĩ không rõ thì chưa thể định là đúng hay sai. Người đi trong đêm tối, thấy tảng đá lại cho là cọp rình, thấy rừng cây thì cho là phía sau có người, sự tối tăm che mờ sự sáng tỏ vậy. Người say vượt qua ngòi nước rộng trăm bước lại cho rằng mình lội qua vũng nước, cúi xuống nhìn ra ngoài thành lại cho là nhà cửa nhỏ bé, đó là vì rượu làm loạn thần vậy... Cho nên từ trên núi nhìn xuống thấy bò nhỏ như dê,... đó là bị khoảng cách xa che mất cái lớn... Nước động nên cảnh lung lay, người ta không thể biết là đẹp hay xấu, vì nước giữ sự sâu kín vậy. Kẻ mù ngẩng nhìn trời thì không thấy sao, không biết lấy gì để xác định có người hay không, phải dùng tinh mà cảm nhận. Có người lấy thời để định vật, đó là cái ngu trên đời. Kẻ kia ngu ở chỗ định vật, lấy điều nghi ngờ quyết điều nghi ngờ, quyết ắt không đúng. Phàm nếu không đúng, thì làm sao mà không lầm lỗi" (*Tuân Tử, Giải tệ*). Lòng người cũng như chậu nước, để ngay đừng cho động, phần đục lắng xuống mà phần trong nổi lên, thì đủ có thể thấy được râu tóc mà xét lý lẽ, gió nhẹ thổi qua, phần đục động ở dưới mà phần trong gợn ở trên, thì không thể thấy đúng cái hình thù lớn. Tâm cũng như thế. Cho nên dẫn bằng lý lẽ, nuôi bằng cái trong, đừng để vật làm nghiêng, thì đủ để định sai đúng quyết hiềm nghi vậy. Bị vật nhỏ dẫn đi, thì thẳng đổi ở ngoài, tâm nghiêng ở trong, thì không đủ để quyết sự lý đơn giản" (như trên).

Thêm một ví dụ phụ, lý luận trong đoạn trích dẫn sau cũng có ảnh hưởng rất lớn tới tư tưởng ở Trung Quốc về sau. Lý luận ấy thể hiện trong các trước tác của Nho gia như *Đại học*, cho rằng chính tâm là chỗ mở đầu của tất cả sự hoàn mỹ không thiếu sót của con người [167], mà phương pháp về việc chính tâm, thì cho rằng phải khiến tâm tách rời khỏi sự tức giận, buồn sợ, vui mừng và bi thương. Dưới thời Hán (206 trước công nguyên – 219) lúc Nho học hoặc ngụy Nho học được nâng lên địa vị có uy quyền tuyệt đối, đại nho Đổng Trọng Thư đương thời lúc khuyến cáo hoàng đế của ông, chẳng qua cũng chỉ nhắc lại giáo nghĩa ấy của Nho gia, cho rằng người làm vua trước hết phải chính tâm mới có thể chỉnh đốn triều thần của mình, chỉnh đốn được triều thần mới có thể chỉnh đốn quan lại toàn quốc, chỉnh đốn được quan lại toàn quốc mới có thể chỉnh đốn toàn thể nhân dân. Qua mấy thế kỷ, Nho gia thời Tống lại phát hiện được sách *Đại học*, thời Chu Hy (1129 – 1200) sống, đúng vào lúc Trung Quốc rơi vào tay vua Thát Đát, đất nước rơi vào chỗ thường bị nạn ngoại xâm uy hiếp, ông nghiêm túc khuyến cáo vua của ông, là tất cả cội nguồn của tai họa đều do vua của ông chưa làm việc chính tâm!

Sự đúng đắn sai lầm – phương pháp chính tâm, theo Tuân Tử thấy, là ở chỗ tuân theo ý kiến của kẻ lành nghề.

[167] Xem thêm lời tựa sách này. *Đại học* bắt đầu từ việc cách vật trí tri, nhưng vì không đề ra phương pháp quan hệ tới việc cách vật, nên các nhà triết học thời Tống và thời Minh cho rằng bắt đầu từ việc chính tâm thì phù hợp hơn.

"Phàm lấy để biết là tính của người, có thể biết là lý của vật. Lấy tính người có thể biết tìm tới cái lý có thể biết của vật, mà không có chỗ ngờ vực nên dừng lại, thì suốt kiếp trọn đời cũng không sao biết được hết. Cái có thể lấy để xuyên suốt lý tuy có hàng ngàn hàng vạn, nhưng đã không đủ để sánh với sự thay đổi của muôn vật, thì cũng giống như người ngu, học đến khi thân già con lớn mà cũng giống như người ngu, vẫn không biết là sai, phàm như thế thì gọi là kẻ bậy bạ. Cho nên sự học, là học dừng lại. Thế nào là dừng lại? Đáp: Dừng lại chỗ đủ nhất. Hỏi thế nào là đủ nhất? Đáp: chỗ bậc thánh. Bậc thánh là hiểu nhân luân tới mức tột cùng, bậc vương là kẻ biết chế định tới mức tột cùng, hai điều tới mức tột cùng ấy đủ làm chỗ tột cùng trong thiên hạ. Cho nên kẻ học lấy thánh vương làm thầy, theo cái thánh vương chế ra làm phép tắc" (*Tuân Tử, Giải tệ*).

Chế tạo danh là vấn đề thứ ba, nguyên tắc đặt ra tên gọi là gì? Nguyên tắc thứ nhất tự nhiên là nguyên tắc tương đồng "Giống thì làm cho giống, khác thì làm cho khác". Kế đó là thảo luận các loại tên gọi khác nhau, ví dụ tên gọi riêng rời, tên gọi tập hợp và tên gọi chủng loại. "Muôn vật tuy đông, nhưng có lúc muốn nêu tất cả, nên gọi là vật. Vật là tên gọi chung cho tất cả. Suy ra mà gọi chung thì chung ắt có chung, nếu không có chỗ chung thì dừng lại. Có lúc muốn nêu tất cả, nên gọi là chim thú. Chim thú là tên gọi riêng lớn. Suy ra mà phân biệt, thì phân biệt ắt có phân biệt, nếu không phân biệt thì dừng lại".

Nhưng quan trọng nhất là nguyên tắc sau đây "Tên gọi không chắc chắn phải có thực, lấy mệnh lệnh quy ước, quy ước đã định, tục lệ đã thành thì gọi là hợp, khác với quy ước thì gọi là không hợp. Tên gọi không chắc chắn phải có thực, lấy mệnh lệnh quy ước thì thành có thực, quy ước đã định, tục lệ đã thành thì gọi là tên gọi thực". Nguyên tắc này mang đầy ý nghĩa mới của học thuyết chính danh của Nho gia. Họ nhận thức được nguồn gốc xã hội của danh, vì thế bỏ lý luận "gia" của Nho đi, cũng vứt bỏ lối lý luận nhận thức danh là phải căn cứ vào hàm nghĩa tiêu chuẩn nguyên thủy của nó để lý giải. Theo kiến giải mới, thì cái danh được quy ước, được công nhận là cái danh chính xác. Cái gọi là "chính đáng" là căn cứ vào tên gọi quy ước mà thánh nhân phê chuẩn và lấy đó làm pháp lệnh. Phía sau sự phê chuẩn pháp lệnh ấy thì tất cả việc sáng tạo ra những tên gọi mới đều có tội giống như chế tạo ấn tín giả, chế tạo vật đo lường khác với tiêu chuẩn mà chính quyền đã quy định. Ở đây cần chú ý, trong nguyên tắc này hàm chứa hai nhân tố nguy hiểm. Thứ nhất, nó mang tư tưởng bảo thủ chủ nghĩa, coi tất cả quy ước xã hội và phong tục tập quán đã có là chính xác về mặt đạo đức, thứ hai là tư tưởng hẹp hòi, nó chê trách những người cách tân phá hoại sự hài hòa và yên ổn của trật tự hiện hữu. Chúng ta cần thấy rằng, tư tưởng hẹp hòi này biểu hiện rất rõ ràng trong cương lãnh chính trị của Lý Tư, môn đệ Tuân Tử, đạt tới đỉnh điểm trong việc ông ta bức hại các học phái phản đối chính quyền.

Vấn đề thứ ba cần suy nghĩ về việc chính danh, cũng chính là tác dụng của tên gọi, từng được Tuân Tử dùng để

kiểm nghiệm học thuyết mà các nhà tư tưởng đương thời đề ra. Ông chia các học thuyết ấy làm ba loại sai lầm lớn. Sai lầm 1 là "Dùng danh làm loạn danh". Ông nhắc tới ví dụ "Bị coi thường không thấy nhục", "Thánh nhân không yêu mình", "Giết trộm cướp không phải là giết người". Câu thứ nhất là chủ trương của Tống Tử, ông là một người hòa bình chủ nghĩa đề ra chủ trương không đề kháng, câu thứ hai tra được trong thiên 36 sách *Mặc Tử* hiện tại, còn câu cuối cùng cũng là học thuyết của phái Biệt Mặc, về điểm này chúng ta đã thảo luận ở một chương trước. Đối với các quan điểm ấy, Tuân Tử ứng dụng vấn đề thứ nhất trong ba vấn đề đã nói ở trên, tức vì sao cần có danh? Như chúng ta đã biết, tác dụng của danh trước hết là ở chỗ làm rõ sang hèn, thứ nữa là phân biệt dị đồng. Nhưng Tuân Tử không nói với chúng ta rằng nên ứng dụng sự kiểm nghiệm ấy ra sao. Xem ra có lẽ ông cũng sẽ phủ nhận lối nói "Giết trộm cướp không phải giết người", lý do vì nó đụng chạm với cách thức dùng danh để phân biệt dị đồng. Về chủ trương "Bị coi thường không thấy nhục" thì ở một chỗ khác (*Tuân Tử, Chính luận*) có một luận thuật rất chi tiết. Phản đối luận cứ chủ yếu của chủ trương này là trái ngược với thông thường, Tuân Tử nói "Nay thầy Tống Tử không thể giải cứu cho người ta bị coi thường mà cứ nói người ta đừng lấy đó làm sự nhục nhã, há không phải là quá đáng sao!". Còn nữa, ông quả quyết loại quan niệm về vinh dự và nhục nhã ấy là cách thức mà thánh vương dùng để thống trị nhân dân. Nếu quan niệm ấy bị thủ tiêu, thì chính quyền sẽ không thể dùng biện pháp khen thưởng và trừng trị để thống trị nhân dân nữa.

Sai lầm 2 là "Dùng thực làm loạn danh". Ông nêu các ví dụ "Núi cao bằng vực", "Ham muốn ít ỏi" vân vân. Chúng ta biết câu thứ nhất là luận đề giống như đúng mà sai của Huệ Thi đưa ra. Câu thứ hai là luận điểm của Tống Khai. Về các luận điểm này, Tuân Tử đưa ra vấn đề thứ hai trong ba vấn đề của ông, tức "Nguồn gốc khiến danh có dị đồng" để tiến hành kiểm nghiệm. Chúng ta đã biết, đó là theo cảm quan. Nếu quả thật nhận thức thông thường cho rằng núi cao còn vực thấp, vậy thì luận chứng núi cao bằng vực cũng là vô dụng. Một cách nói khác về việc ra sức giảm thiểu ham muốn, cũng được thảo luận trong *Tuân Tử, Chính luận*. "Nên nói: vậy thì cũng lấy tình người làm ham muốn, mắt không ham muốn sắc, tai không ham muốn thanh, miệng không ham muốn vị, mũi không ham muốn mùi, thân xác không ham muốn an nhàn, năm điều ấy cũng coi là tình người không ham muốn sao?... Nếu đúng thì không nói thế được, bảo tình người không nên ham muốn năm điều ấy quá nhiều cũng như bảo tình người muốn phú quý mà không muốn hàng hóa, thích cái đẹp mà ghét Tây Thi. Người xưa cho thế là sai. Họ cho rằng tình người muốn nhiều chứ không muốn ít, nên lấy sự giàu có mà thưởng, lấy sự giết hại mà phạt... Nay thầy Tống Tử cho rằng tình muốn ít mà không muốn nhiều, vậy thì tiên vương lấy việc người ta không muốn thưởng mà cho rằng người ta muốn phạt sao!".

(168) Nguyên văn là "Phi nhi yết doanh hữu ngưu mã phi mã dã" (Nói bậy mà xướng lên, có thuyết bò ngựa không phải là ngựa), trong đó chữ thứ sáu "ngưu" (bò) có thể là chữ "bạch" (trắng) bị lầm.

Sau cùng là sai lầm 3 "Dùng danh làm loạn thực". Ví dụ được nêu ra thì văn chương khác biệt rất nhiều, đến nỗi khiến chúng ta không sao xác định chữ nghĩa ban đầu. Từ bốn chữ cuối cùng của câu dưới đây mà phán đoán, cũng có thể là tà thuyết Ngựa trắng không phải là ngựa của Công Tôn Long [168]. Tuân Tử căn cứ vào vấn đề thứ ba trong ba vấn đề của ông, tức nguyên tắc chế tạo ra tên gọi, lấy đó để kiểm nghiệm cách nói ấy. Chúng ta đã biết, nguyên tắc này là nguyên tắc dị đồng và nguyên tắc căn cứ vào sự quy ước của xã hội mà gọi tên. Tuân Tử cho rằng những tà thuyết nói trên cần phải được phủ định, lý do là chúng đi ngược lại với những gì mà xã hội thừa nhận. Cũng chính là nói nếu quả thật căn cứ vào quy ước xã hội, thừa nhận ngựa trắng là ngựa, thì tất cả những lối nói ngược lại đều sẽ bị vô hiệu hóa.

Tuân Tử khái quát rằng "Phàm thuyết tà lời lạ rời khỏi chính đạo mà đặt tên bừa đều thuộc về ba loại sai lầm ấy. Cho nên bậc minh quân biết phân biệt chứ không tranh biện với họ. Phàm dân dễ dùng đạo mà thống nhất chứ không thể cùng chung lý do, nên bậc minh quân lấy thế mà trị, lấy đạo mà dẫn, lấy mệnh lệnh mà thân sức, lấy lời bàn mà tỏ rõ, lấy hình phạt mà răn cấm, nên dân hóa theo đạo như thần, kẻ biện luận còn làm gì được!".

Người ta không khó khăn gì nhìn thấy trong câu trên những dấu hiệu suy sụp của thời đại rực rỡ nhất trong tư tưởng Trung Quốc. Trong mấy chương trên của sách này, tôi đã nói sự hưng khởi của triết học Trung Quốc là sản vật của một thời đại giải phóng tư tưởng, phát triển tư

tưởng, tự do tranh luận, phê bình kịch liệt và can đảm đưa ra giả thuyết. Khổng Tử cảm nhận được rất sâu xa về tình hình hỗn loạn về tư tưởng trong thời đại ông, ra sức tìm cách chỉnh đốn tư tưởng qua việc chính danh. Nhưng nỗ lực của Khổng Tử và những người kế tục ông lại không thể ngăn cản sự phát triển mạnh mẽ của các hệ thống tư tưởng nhiều màu nhiều sắc ở Trung Quốc cổ đại vào các thế kỷ V, IV, III trước công nguyên. Cho dù điều Khổng Tử và Mặc Địch quan tâm đều chỉ giới hạn trên phương diện nhân bản chủ nghĩa, nhưng các nhà tư tưởng Trung Quốc thời cổ vẫn có thể tạo ra một thời đại khoa học và triết học vô cùng khiến người ta lóa mắt, về phương diện này thì những trước tác nổi tiếng của phái Biệt Mặc tuy chỉ cấp cho chúng ta những chứng cứ rời rạc nhưng lại rất phong phú. Nhưng sức sống của loại triết học và tư tưởng khoa học ấy, một mặt bị các nhà tư tưởng theo hoài nghi luận như Trang Tử phá hoại, mặt khác tình hình tư tưởng các học phái tranh giành trong thời kỳ ấy nảy sinh chủ nghĩa vô chính phủ khiến Nho gia lại lần nữa cảm nhận được sự quan trọng của việc chỉnh đốn và thống nhất tư tưởng. Vì thế các nhà nho như Tuân Tử trở lại khôi phục học thuyết chính danh, ông căm ghét các loại dị đoan tà thuyết trong thời đại ấy nên lập ra khuôn mẫu mà minh quân dùng để trị lý xã hội, minh quân "Lấy thế mà trị, lấy đạo mà dẫn, lấy mệnh lệnh mà thân sức, lấy lời bàn mà tỏ rõ, lấy hình phạt mà răn cấm". Ông hy vọng dùng cách thức ấy khiến nhân dân chuyển qua tin tưởng "vương đạo", "nên dân hóa theo đạo như thần". Trong tình hình ấy, ông hỏi "kẻ biện luận còn làm gì được?".

Một nhân tố khác trong triết học của Tuân Tử gây ra một tổn thất rất lớn cho sự phát triển khoa học, nó được gói ghém trong khái niệm nhân bản chủ nghĩa hẹp hòi của lý luận triết học của ông. Chúng ta đã chỉ ra rằng, chủ nghĩa nhân bản của ông đã cống hiến rất lớn trong việc cứu vãn triết học, khiến nó không đến nỗi rơi vào chỗ triết học xuất thế và thuyết định mệnh của học phái Đạo gia mà các nhà tư tưởng như Liệt Tử và Trang Tử là đại biểu. Nhưng vì ông quá nhấn mạnh việc nhân định thắng thiên, nên trong thực tế đã gạt bỏ khoa học tự nhiên ra khỏi lãnh vực triết học. Cách nói sau đây của ông cố nhiên rất đúng:

Đại thiên nhi tư chi
Thục dữ vật súc nhi chế chi?
Tùng thiên nhi tụng chi
Thục dữ chế thiên mệnh nhi dụng chi?

(Nghĩ trời là to lớn,
Ai cùng ta gom mọi vật mà chế ngự?
Theo trời mà ngợi ca,
Ai cùng ta chế ngự mệnh trời mà dùng?)

Nhưng ông nói thế này lại vô cùng có hại:

Nguyện vu vật chi sở dĩ sinh
Thục dữ hữu vật chi sở dĩ thành?
Cố thố nhân nhi tư thiên
Tắc thất vạn vật chi tình.

(Mong ở chỗ vật từ đó mà sinh
Ai cùng ta có được chỗ vật từ đó mà thành?
Cho nên bỏ người mà lo trời,
Thì mất tình của muôn vật.)

Ý tứ là nói, cái mà loài người phải tìm hiểu là con người, mà như thế thì ý đồ muốn hiểu rõ "Cái khiến cho vật tồn tại" và "Nghĩ vật mà coi là vật" - vấn đề này tựa hồ không có quan hệ trực tiếp tới con người – là phải tăng cường cản trở. Ví dụ chúng ta phát hiện ra Tuân Tử tuyên bố "Như nói phân biệt sai đúng sai, xử lý cong thẳng sai, biện luận trị loạn sai, xử lý đạo người sai, tuy vô ích với mọi người nhưng cũng không làm tổn hại tới người... thì đó là lời của kẻ gian thời loạn" (*Tuân Tử, Giải tệ*). Hay như "Phàm thêm vào cho đủ mà thi hành thay đổi, phân chia kiên bạch đồng dị, thì kẻ tai thông cũng không thể nghe, kẻ sáng mắt cũng không thể thấy, kẻ biện sĩ cũng không thể nói, tuy có sự hiểu biết của bậc thánh nhân, cũng chưa thể chấm dứt ngay được. Không biết cũng vẫn là quân tử mà biết vẫn cứ là tiểu nhân, thợ mộc không biết không hại gì tới sự khéo léo, người quân tử không biết không hại gì tới việc trị bình" (*Tuân Tử, Nho hiệu*).

Chương 5

Logic pháp trị

I. Mở đầu

Trong một chương trước [169] đã chỉ ra rằng: xã hội Trung Quốc thời cổ đại có thể chia ra hai giai cấp như sau: giai cấp "có đặc quyền" và giai cấp "không có đặc quyền". Giai cấp "có đặc quyền" bao gồm các tầng lớp từ sĩ trở lên. Họ được miễn trừ các hình phạt mà chịu sự khống chế của một thứ lễ pháp không rõ ràng, được gọi chung là "lễ". Thành viên của giai cấp bên trên này phạm bất kỳ tội lỗi gì cũng không bị trừng trị theo quy định hình pháp, mà cho kẻ phạm tội phải chịu sự trách phạt của lòng liêm sỉ của bản thân. Trong phần nhiều trường hợp, nó (trong lịch sử có rất nhiều ví dụ) bức bách họ dùng biện pháp tự sát để khôi phục vinh dự đã bị hoen ố của họ. Chỉ có quần chúng mới phải chịu sự xử phạt theo những mức độ khác nhau từ bị phạt tiền tới chịu cực hình. Tình hình nói trên, ít nhất trong những thế kỷ thịnh vượng của chế độ phong kiến phân phong mà sự khác biệt giai cấp còn chưa bị những thay đổi to lớn về chính trị tín ngưỡng và tài sản gia tộc bắt nguồn từ việc các nước thôn tính lẫn nhau, chinh chiến liên miên dẫn tới tiêu diệt thì đại thể là chân thực. Nhưng truyền thống lưỡng phân xã hội được giữ gìn lâu dài hơn so với chế độ phong kiến phân phong – quả thật, chúng ta có thể nói

[169] Xem tiết 1 chương 5 thiên 2 sách này.

đến hôm nay, nó vẫn còn tồn tại. Bất cứ một người nghiên cứu văn hiến Nho gia nào cũng không khó khăn gì để nhớ ra sự khu biệt rõ ràng giữa "quân tử" và "tiểu nhân", hoặc giải thích theo mặt chữ thì là "người cao quý" và "người hèn hạ". Theo với chế độ phong kiến phân phong dần dần mất đi trong ký ức mọi người, sự phân biệt nguồn gốc xuất thân về sau được thay thế về tính chất, ví dụ chúng ta thấy trong trước tác của Mạnh Tử: ông xếp người lao tâm vào loại "quân tử", người lao lực vào loại "tiểu nhân". Nhưng lý luận miễn trừ hình phạt cho giai cấp đặc quyền thì luôn hoặc ít hoặc nhiều được Nho gia duy trì trong nhiều thời đại. Trong sách của Lý Lý nói [170] hình phạt không lên tới bậc đại phu. Điều đó được một số triều đại về sau thực hiện ở một mức độ nhất định. Ví dụ, thời nhà Hán (206 trước công nguyên đến 221) các đại thần bị pháp luật tuyên án xử tử (trong bốn trăm năm có mấy trăm người) trong thực tế đều được dùng cách tự sát thay cho hình phạt của pháp luật.

Cái cảm giác bị pháp luật chế tài thì không có thể diện ấy đại khái đã không tự giác mà trở thành cơ sở cho sự phản đối tất cả chủ trương pháp trị của Nho gia truyền thống. Khổng Tử chủ trương đức trị, Mạnh Tử chủ trương nhân trị, Tuân Tử chủ trương lễ trị. Họ đều chủ trương nhà vua hiền minh như sự thống trị của "quốc vương triết gia" mà Platon nói. Nhưng bấy nhiêu sự phản đối ấy đều không thể cản trở triết học pháp quyền và chế độ pháp luật của Trung Quốc phát triển, loại chế độ pháp luật này là một trong những chế độ quan trọng nhất trên thế giới. Tình

[170] Xem chú thích trong chương 5 thiên 2 sách này.

hình các nước cần thiết hình thức pháp luật thành văn này, vì thế cho dù có sự phê bình và phản đối bất lợi của phái bảo thủ và những người cá nhân chủ nghĩa cực đoan kiểu Lão Tử, pháp luật vẫn nảy sinh trong thời Tiên Tần.

Pháp điển được lịch sử ghi chép có thể tin cậy được công bố đầu tiên trong thời Tiên Tần là một số pháp điển trong thế kỷ VI trước công nguyên[171]. Trong *Lữ thị Xuân thu*, chúng ta đọc thấy năm 536 trước công nguyên, nhà chính trị vĩ đại nước Trịnh là Tử Sản đã công bố một bộ hình thư. Bộ hình thư này được khắc trên đỉnh. Hành động ấy bị phái bảo thủ đương thời kịch liệt phê phán, nói nó sẽ đẩy mạnh xu thế kiện tụng tranh giành trong nhân dân. Tử Sản biện hộ cho chính sách của ông rằng "Ta là cứu đời vậy"[172]. Năm 513 trước công nguyên, nước Tấn cũng khắc hình pháp vào đỉnh. Những việc ấy phát sinh lúc Khổng Tử còn sống, ông phê bình việc khắc hình pháp vào đỉnh là ngu xuẩn, sẽ khiến đất nước bị hủy diệt. Trong hai ví dụ ấy, pháp luật được công bố chỉ giới hạn trong hình pháp. Chúng được gọi là "Hình thư" hoặc Pháp điển hình phạt. Nhưng các Pháp điển hình phạt ấy đều không còn lưu truyền đến nay.

Bắt đầu từ lúc ấy, các nước đều ắt từng trải qua rất nhiều nỗ lực để chế định và công bố pháp luật. Nhưng đến nửa sau thế kỷ IV trước công nguyên mới có dấu hiệu nhận thức tự giác về cái hay của pháp trị. Khoảng giữa

(171) Trong *Chu lễ* có ý nghĩa là pháp luật của nhà Tây Chu quả thật có một kế hoạch utopia (không tưởng), nó được viết rất muộn hoặc đến thế kỷ I trước công nguyên mới được viết ra.

(172) Xem *Tả truyện, Chiêu công lục niên* – người dịch.

thế kỷ IV trước công nguyên, xuất hiện hai chính trị gia: Vệ Ưởng nước Tần (chết năm 338 trước công nguyên) và Thân Bất Hại nước Hàn (chết năm 337 trước công nguyên). Sự xiển dương triết học pháp trị về sau đều lấy hai người này làm điểm xuất phát. Trong hai người này thì Vệ Ưởng quan trọng hơn, người làm cho nước Tần cường thịnh hẳn lên chính là ông. Một trăm năm sau, nước Tần tiêu diệt tất cả "các nước tranh hùng", xây dựng đế quốc Trung Quốc thống nhất đầu tiên. Hai người bọn họ đều dựa vào việc định ra pháp luật mới mà thực hiện rất nhiều cải cách, từ đó lần đầu tiên chứng minh hiệu lực là công cụ thống trị hữu hiệu của pháp luật. Theo truyền thuyết, Vệ Ưởng và Thân Bất Hại đều có trước tác về pháp luật và chế độ chính trị. Nhưng bộ vẫn được gọi là *Thương quân* (tức Vệ Ưởng) *thư* 26 thiên hiện nay dường như do người sau căn cứ vào phần còn sót lại hay những danh ngôn của Vệ Ưởng mà soạn ra. Sách *Thân Tử,* trước tác của Thân Bất Hại thì đã thất truyền, hiện chỉ có thể thông qua một số lời trích dẫn của các tác giả về sau mới biết có sách ấy.

Thời cơ phát triển của tư tưởng chính trị cấp tiến đã chín muồi. Vào nửa sau thế kỷ IV trước công nguyên và trong bảy mươi lăm năm đầu của thế kỷ III trước công nguyên, các nhà tư tưởng vô cùng nhiệt tâm với vấn đề pháp trị ùn ùn xuất hiện. Ở nước Tề tập hợp một nhóm tư tưởng gia gọi là "Tắc Hạ tiên sinh". Trong bọn họ có Doãn Văn Tử còn để lại cho chúng ta hai thiên trước tác, hai thiên này cũng hoàn toàn chưa bị người sau xuyên tạc sửa chữa. Trong số ấy có một người khác là Thận Đáo. *Thận Tử*, 42 thiên mà *Hán thư, Nghệ văn chí* chép đã thất truyền. Nhưng

từ các đoạn rời rạc trong đó và những ghi chép về ngôn luận hành trạng của Doãn Văn Tử, Thận Đáo, Điền Biền, Bành Mông trong *Trang Tử*, chúng ta vẫn có thể thấp thoáng nhìn thấy suy nghĩ của họ về vấn đề pháp trị.

Phía tây bắc đất nước nảy sinh một học phái tư tưởng. Họ kế tục truyền thống của Vệ Ưởng và Thân Bất Hại, có ảnh hưởng rất lớn tới thực tế chính trị đương thời. Nhân vật đại biểu kiệt xuất nhất của học phái này là Hàn Phi và Lý Tư. Theo truyền thuyết, họ đều từng là môn đồ của Tuân Tử thuộc Nho gia. Nhưng triết học mà họ thực hành và truyền thụ có quá nửa sẽ bị Tuân Tử phủ nhận, nếu như Tuân Tử còn sống để nhìn thấy sự thành công to lớn của loại triết học ấy vào đầu thời Tần. Hàn Phi cương quyết phủ nhận việc Nho gia theo phép tắc của các bậc vua hiền thời cổ (bất kể là từ thời xa xưa hay hơi muộn hơn). Ông công nhiên tuyên bố "Thế đổi ắt việc đổi, việc đổi ắt việc chuẩn bị cũng thay đổi" [173]. Ông phê bình lý luận lễ trị của Nho gia, lý do là lễ trị đã không còn có thể thỏa mãn được yêu cầu của thời đại, lại thêm vì không có cách nào để thực thi lễ pháp, khiến lễ pháp chỉ thích hợp với một thiểu số cho dù không có pháp luật cũng vẫn là người tốt. Ông tán dương công dụng của pháp luật ở chỗ đã có thể là chuẩn tắc hữu hiệu ngăn cản sự phản phúc vô thường của cá nhân kẻ thống trị, lại còn có thể làm công cụ tiến bộ cải cách phù hợp với hiện thực thời thế. Hàn Phi chết trong sự ghen ghét của Lý Tư: tự sát năm 233

[173] *Hàn Phi Tử, Ngũ đố*, xem thêm *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 341 – người dịch.

trước công nguyên. Năm mươi lăm thiên trước tác tập hợp dưới tên Hàn Phi hiện nay là do người sau biên soạn, trong đó có rất nhiều thiên không thể là do ông viết ra. Nhưng lý luận mà ông và Lý Tư có thể cùng có chung thì được nhà chính trị Lý Tư thực hiện có hiệu quả. Sau khi tiêu diệt sáu nước, Lý Tư trở thành Thừa tướng đầu tiên của Tần Thủy hoàng.

Trong nghiên cứu logic pháp trị sau đây, tôi sẽ lấy tài liệu trong những trước tác đã nhắc tới ở trên, đó là: *Thương quân thư*, *Thân Tử*, *Doãn Văn Tử* và *Hàn Phi Tử*. Ngoài ra tôi còn dùng một trước tác gọi là *Quản Tử*. Trước tác này được coi là do Quản Trọng (chết năm 643 trước công nguyên) viết ra. Nhưng thật ra bản *Quản Tử* được biên soạn khoảng thế kỷ III trước công nguyên, trong đó thậm chí còn có rất nhiều điều được thêm bớt sửa chữa sau đó nữa. Nhưng trong sách cơ hồ bao gồm rất nhiều đoạn có thể dùng để thuyết minh cho lý luận chính trị hoàn toàn không phải của chính trị gia Quản Trọng thế kỷ VII trước công nguyên mà là lý luận chính trị và pháp luật của một hay một số tác gia không rõ tên nào đó vào thế kỷ III trước công nguyên. Một quyển sách khác mà tôi sử dụng là tập hợp những lời nói rời rạc của Thi Hiệu. Tương truyền Thi Hiệu là bằng hữu và cố vấn của Vệ Ưởng. Theo truyền thuyết trước tác của ông có 20 quyển, đã thất truyền. Hiện tại là do Uông Kế Bồi thu thập lời trích dẫn từ các trước tác thời kỳ đầu tập hợp thành sách *Thi Tử* (sách này theo lời nói đầu thì được biên soạn năm 1811).

II. Logic pháp trị

"Pháp" cũng là từ "pháp" mà chúng ta nói tới trong mấy chương thảo luận về Biệt Mặc. Nghĩa gốc của nó là "mô hình" hoặc "quy phạm". Lúc làm động từ, thì nó có ý là "mô phỏng" hoặc "phỏng tạo". Vì thế về mặt từ nguyên nó có quan hệ với "tượng" của Nho gia. "Tượng" có ý nghĩa "ý tượng" và "mô phỏng". Như chúng ta đã thấy, Biệt Mặc từng định nghĩa "pháp" là "giống nhau thì đều như thế" [(174)]. Trong học thuyết mà họ diễn giảng, "pháp" tương đương với "cớ" trong lý do xiển thuật hoặc kết luận rút ra được. Theo phân loại khoa học, "pháp" đại biểu cho thuộc tính bản chất của toàn bộ một loại sự vật nào đó, vì thế tương đồng với hình thức nguyên thủy cấu thành các sự vật thuộc loại ấy. Chúng ta không thể xác định vào lúc nào thì từ "pháp" bắt đầu có ý nghĩa "pháp luật", từ đó thay thế từ "hình" (hình phạt) thời trước, "hình" vốn cũng có ý chỉ "quy phạm". Có một điểm rõ ràng: chữ "pháp" đầu tiên là dùng chỉ cái cân để đo lường. Mặc Tử gọi ba loại tiêu chuẩn kiểm nghiệm chân lý trong việc suy lý là "pháp nghi", chính là theo ý nghĩa này. *Quản Tử* nói pháp bao gồm "Thước tấc, dây mực, quy củ, quả cân, đấu hộc, vật đong" [(175)]. Trong *Doãn Văn Tử,* chúng ta phát hiện "pháp" được mở rộng thành bốn loại pháp nghi "Một là phép bất biến, tức vua tôi trên dưới; hai là phép san bằng phong tục, tức hay dở dị đồng; ba là phép trị người, tức khen thưởng trừng phạt; bốn là phép bình chuẩn, tức cân đong

[(174)] *Hàn Phi Tử, Ngũ đố*, xem thêm *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 341 – người dịch.

[(175)] *Quản Tử, Thất pháp*. Xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 28 – người dịch.

đo đếm"[176]. Ở một thiên khác trong *Quản Tử*, pháp được định nghĩa là "Phàm pháp là để khuyến khích công lao, răn đe hung bạo"[177]. Đó là mục đích của pháp luật. Về hình thức, pháp quyền có liên quan tới pháp luật mà quốc gia công bố. Ví dụ chúng ta phát hiện được định nghĩa sau đây trong *Hàn Phi Tử* "Pháp là đồ tịch biên soạn ghi chép, đặt ở chỗ quan phủ để bố cáo với bách tính" [178]. Ở một chỗ khác chúng ta nhìn thấy một định nghĩa hơi khác hơn "Pháp là hiến lệnh do quan phủ làm ra, hình phạt nhất định phải theo lòng dân, thưởng cho kẻ cẩn thận tuân theo pháp luật, mà phạt kẻ làm trái lệnh" [179].

Trong thời đại pháp trị mà muốn chúng ta đánh giá toàn bộ ý nghĩa của sự phát triển triết học về pháp qua những đoạn trích dẫn trên đây thì rất khó khăn. Nhưng đối với người nghiên cứu lịch sử tư tưởng mà nói, từ thời Khổng Tử đến thời Hàn Phi là một bước phát triển lớn. Triết học chính trị của Khổng Tử có thể khái quát như sau "Lấy đức để làm chính sự, cũng như sao Bắc đẩu ở nguyên chỗ mà các sao chầu về" [180]. *Hàn Phi Tử* chủ

[176] Xem Vương Khải Tương, *Chu Tần danh gia tam tử hiệu thuyên*, tr. 22 – 23. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 368 – người dịch.

[177] *Quản Tử, Thất thần thất chủ*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 288 – người dịch.

[178] *Hàn Phi Tử, Nạn tam*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 290 – người dịch.

[179] *Hàn Phi Tử, Định pháp*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 304 – người dịch.

[180] Xem tiết 1 chương 1 thiên 2 sách này (*Luận ngữ, Vi chính*), xem *Chư tử tập thành*, quyển 1, tr. 20 – người dịch.

trương "Phàm thánh nhân trị nước, không đợi người ta tự trở thành tốt mà khiến cho họ không thể làm sai... Phàm chờ cành cây tự thẳng, thì qua trăm đời cũng không có mũi tên, chờ cây gỗ tự tròn, thì qua ngàn năm cũng không có bánh xe... Mà nếu có cành cây tự thẳng, cây gỗ tự tròn, thì người thợ khéo không còn quý nữa, vì sao như thế? Vì kẻ dùng xe không phải chỉ có một người, người bắn tên không phải chỉ bắn một phát. Không nhờ sự thưởng phạt mà chờ dân tự tốt, thì bậc vua sáng không còn quý nữa, vì sao như thế? Vì quốc pháp không thể sai sót, mà kẻ phải trị không phải chỉ có một người"(181). Theo tôi thấy thì chỗ khác nhau giữa hai tư tưởng chính trị cực đoan ấy có quá nửa là do sự khác biệt trong phương pháp logic của hai học phái triết học. Đây hoàn toàn không phải phủ nhận ảnh hưởng của hoàn cảnh hiện thực đối với tư tưởng chính trị. Nhưng nếu không có sự thay đổi dần dần về logic nảy sinh từ thời Khổng Tử trở đi, thì sự minh bạch trong triết học pháp thuật của *Hàn Phi Tử* quả thật không sao xiển dương được, điều đó xem ra là sự thật. Chính vì thế nên trong việc nghiên cứu phương pháp logic của cơ sở lý luận của các loại pháp, thì tựa hồ có thể coi thiên này là kết luận phù hợp trong luận văn về logic học thời Tiên Tần.

Đúng như tôi đã chỉ ra ở chỗ khác, học thuyết "chính danh" của Khổng Tử bao gồm một số nhân tố, nó có thể làm sự mở đầu cho triết học về pháp, nếu không nói tới cơ sở của nó. Đúng như chúng ta đã thấy, nội dung của chủ nghĩa chính danh là: Danh không đúng thì việc không

(181) *Hàn Phi Tử, Hiển học*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 355 – người dịch.

thành, hình phạt không đúng thì dân không biết đặt chân tay vào đâu. Xem ra học thuyết chính danh này đã ảnh hưởng tới các đại biểu đầu tiên của triết học về pháp. Thi Tử gần gũi nhất với Nho gia nói "Thiên hạ có thể trị bình, là nhờ phận đã thành. Đúng sai có thể phân biệt, là nhờ danh đã định"(182). "Minh vương trị dân...(183) thì nói ít mà lệnh được thi hành, như thế là chính danh. Kẻ làm vua nếu có thể chính danh... thì giữ chắc một điều mà trị bình, khiến danh tự chính, khiến việc tự định, thưởng phạt theo đúng danh, dân không ai không kính" (184). *Thi Tử* nói "Lời nói là then chốt của trăm việc. Bậc thánh vương sửa lời nói trong triều mà bốn biển trị bình. Cho nên nói: Làm đúng danh bỏ điều giả trá, việc thành như hóa. Lấy sự thật làm lõi cho danh, trăm việc đều thành" (185).

Từ những điều nói trên, chúng ta có thể nhìn thấy rõ ràng đầu mối học thuyết danh thực quan hệ của Khổng Tử và đệ tử Khổng môn. Sự thống trị lý tưởng là sự thống

(182) Uông Kế Bồi biên tập, *Thi Tử*, xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích* (Phân tích các sử liệu về tư tưởng logic ở Trung Quốc), tập 1, tr. 119. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 374 – người dịch.

(183) Chỗ này trong bản Anh văn không có dấu chấm lửng lược bỏ, nhưng nguyên văn thì có. Xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 116 – 117 – người dịch.

(184) Uông Kế Bồi biên tập, *Thi Tử*, Xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 116 – 117. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 374 – người dịch.

(185) Uông Kế Bồi biên tập, *Thi Tử*, xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 118. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 374 – người dịch.

trị có thể dùng phương thức nói trên khiến cho danh được quy phạm hóa, phương thức ấy dùng lối nói trong *Thi Tử* thì là "Đúng sai theo với danh và thực, thưởng phạt theo với đúng và sai"[(186)]. Cái lý luận bề ngoài có vẻ khó lý giải này trong thực tế lại vô cùng đơn giản. Ý tứ của nó là đúng sai và danh thực có di chuyển phù hợp với nhau không. Con cái coi thường nghĩa vụ hiếu thuận với cha mẹ là một đứa con bất hiếu. Phàm con cái bất hiếu đều tự nhiên phải chịu xử phạt. Bản thân từ "bất hiếu" đã ám thị một sự "sai trái", cái theo sự "sai trái" mà tới nhất định phải là sự khiển trách hoặc xử phạt. Làm con mà "bất hiếu" là sai trái, cũng giống như hình vuông mà không vuông hay một thước chỉ dài bằng một nửa chiều dài pháp luật quy định đều là sai trái.

Trong Doãn Văn Tử, chúng ta phát hiện được lý luận về quan hệ danh thực hoàn chỉnh hơn, rõ ràng hơn. Doãn Văn Tử nói "Danh là gọi tên cái hình. Hình là ứng với danh" [(187)]. "Lý do cũng có danh để ứng với hình, hình để định danh, danh để định việc, việc để kiểm nghiệm lại danh" [(188)]. Đây là nói rõ quan hệ gắn bó chặt chẽ giữa ba

[(186)] Uông Kế Bồi biên tập, *Thi Tử*, xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 119. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 374 – người dịch.

[(187)] Xem Vương Khải Tương, *Chu Tần danh gia tam tử hiệu thuyên*, tr. 23. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 351 – người dịch.

[(188)] Xem Vương Khải Tương, *Chu Tần danh gia tam tử hiệu thuyên*, tr. 22. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 351 – người dịch.

điều danh, hình và việc. Nguyên tắc căn bản này có thể biểu đạt như sau: yêu cầu danh phải trở thành tiêu chuẩn khách quan về đúng sai, sang hèn, nó sẽ khơi lên phản ứng thích hợp của mọi người trong việc thưởng hay phạt, theo hay tránh. "Danh phải thuộc về nó, phận phải thuộc về ta. Ta thích trắng mà ghét đen, thích thương mà bỏ trưng (thích tanh mà ghét khét), ưa ngọt mà chán đắng. Trắng, đen, thương, trưng (tanh, khét), ngọt, đắng là danh của nó. Thích, ghét, ưa, chán là phận của ta. Định ra danh phận như thế thì muôn việc đều không rối loạn" [(189)].

Tới đây, chúng ta vẫn đang thảo luận về chủ nghĩa chính danh của Khổng Tử. Hàng rào sau lưng Nho gia bắt đầu từ vấn đề phương pháp "Định ra danh phận". Nho gia kiên trì dùng học thuyết về "lễ" của họ làm cách thức hữu hiệu để hạn định danh phận, vả lại còn tin vào hiệu lực sau cùng của ảnh hưởng giáo hóa từ từ về đạo đức cá nhân và sự ước thúc của chế độ. Những người ủng hộ pháp trị thì không như thế. Doãn Văn Tử nói "Cho nên người ta lấy thước để đo dài ngắn, lấy đấu để đong nhiều ít, lấy cân để xét nặng nhẹ, lấy âm luật để điều hòa âm thanh trong đục, lấy danh để xét hư thực, lấy pháp để định trị loạn, lấy đơn giản để xử lý phiền phức, lấy dễ để chế ngự khó, lấy muôn việc quy về một mối, trăm thước đo đều đúng theo pháp. Quy về một mối thì rất đơn giản, đúng

(189) Xem Vương Khải Tương, *Chu Tần danh gia tam tử hiệu thuyên*, tr. 24. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 351. Nội dung trong dấu ngoặc đơn, bản Anh văn không có – người dịch.

theo pháp thì rất dễ dàng. Như thế thì những kẻ ương bướng ngu ngốc ngễnh ngãng mù lòa cũng có thể trị như những kẻ ngoan ngoãn thông tuệ thính tai sáng mắt" [(190)].

Vì vậy nhân tố đầu tiên của logic pháp trị là nguyên tắc có tính phổ biến. Pháp không phải là "tượng" nữa, thậm chí không đưa ra quan hệ lý tưởng như trước kia cho mọi người, mà là một loại "pháp" hoặc "quy phạm" tiêu chuẩn tất nhiên phải sản sinh như một chủng loại giống như những sự vật đặc thù. Đúng như Thận Đáo đã nói, "Kẻ có cái cân không thể lừa về chuyện nặng nhẹ, kẻ có thước tấc không thể dối về chuyện dài ngắn, kẻ có pháp độ không thể qua mặt bằng chuyện gian trá" [(191)]. Pháp phải được ứng dụng không sai lệch ở mọi tầng lớp: người nghèo kẻ giàu, người tốt kẻ xấu đều như nhau. "Cho nên đặt ra chuồng không phải để đề phòng chuột mà để kẻ yếu đuối có thể chế phục được cọp, lập ra pháp không phải để đề phòng Tăng, Sử, mà để kẻ tầm thường cũng có thể chặn được Đạo Chích" [(192)].

Gắn chặt với nguyên tắc có tính phổ biến là nguyên tắc có tính khách quan. Như câu cuối cùng trong đoạn

[(190)] Xem Vương Khải Tương, *Chu Tần danh gia tam tử hiệu thuyên*, tr. 24 - 25. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 353 – người dịch.

[(191)] *Thận Tử*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 7. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 343 – người dịch.

[(192)] *Hàn Phi Tử, Thủ đạo*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 151. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 377 – người dịch.

trên đã chỉ rõ, pháp phải khiến cho ông vua hiền hay ngu đều có thể dùng để tiến hành thống trị. Ngoài ra, pháp trị còn khiến kẻ thống trị thoát khỏi trách nhiệm to lớn của kẻ thống trị cá nhân. Thận Đáo nói:

> "Kẻ làm vua, bỏ pháp mà lấy thân trị, thì việc thưởng phạt đều từ lòng vua mà ra. Vậy thì kẻ được thưởng tuy xứng đáng nhưng mong thêm tới vô cùng, kẻ bị phạt tuy xứng đáng nhưng mong giảm không thôi. Nhà vua mà bỏ pháp, lấy lòng mình cân nhắc nặng nhẹ, thì sẽ công như nhau mà thưởng khác nhau, tội như nhau mà trị khác nhau. Sự oán hờn là từ đó mà ra. Cho nên kẻ chia ngựa thì dùng thẻ, kẻ chia ruộng thì dùng móc câu, không phải vì thẻ và móc câu khôn hơn người, mà là lấy đó để trừ bỏ sự oán hờn riêng tư. Cho nên nói, kẻ làm vua theo pháp mà không theo ý mình thì xử đoán việc theo pháp, đã dùng pháp thì mọi việc cứ theo đó mà xử phân. Mong được thưởng tránh bị phạt, mà không ai mong mỏi vào nhà vua. Vì thế nên oán hờn không sinh mà trên dưới hòa hợp vậy" [193].

Không cần nói nhiều, đây chính là một loại lý luận pháp trị. Nó là muốn giữ gìn cho quốc gia tránh khỏi mối hại phản phúc vô thường của kẻ làm vua, đồng thời thông qua đó khiến cho nhà vua thoát khỏi trách nhiệm cá nhân quyết định mà không bị nhân dân bất mãn và oán hận.

Nhưng theo tôi thấy chỗ quan trọng nhất của logic pháp trị là nhấn mạnh kết quả ẩn tàng trong quan niệm về việc thực thi pháp trị. Chủ nghĩa chính danh của Khổng Tử là theo truyền thống, bất kể tới hậu quả mà bị tổn thất to lớn. Lý luận lễ trị là vô dụng. Vì làm một cái khuôn

[193] *Thận Tử, Quân nhân*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 6 – người dịch.

về lễ rộng rãi mà đầy ắp nghi thức và quy định, thì không có cách nào thực hành. Mặt khác, đại biểu Pháp gia đều nhấn mạnh tới kết quả. Họ có ý thức hay không có ý thức đều chịu ảnh hưởng logic của Mặc gia và Biệt Mặc. Như tôi đã nêu ra, "pháp" và "pháp" trong tư tưởng của Biệt Mặc là một từ như nhau. Chúng ta đã thấy, pháp chính là cái mình biết, mình xiển dương, bao nhiêu kết luận tất nhiên từ cớ ấy mà nảy sinh. Trong lý luận về phép quy nạp và phép diễn dịch của Biệt Mặc, sự khái quát của phép quy nạp phải mượn tiền đề hoặc "cớ" từ các diễn dịch thích hợp hay không thích hợp khác để kiểm nghiệm. Nó đặt cơ sở trên sự có ích của cái danh và những khái niệm phổ biến khác tương đồng với logic của công thức nổi tiếng "Tuần danh trách thực (Theo cái danh đòi cái thực)" mà Pháp gia là đại biểu. Pháp biểu đạt rõ ràng về kết quả dự kiến. Nếu kết quả dự kiến ấy không thể thực hiện, cũng như không thể thực thi, thì nó sẽ không còn là pháp nữa. Vì lý do ấy, các đại biểu pháp chính ở Trung Quốc thời cổ đã ra sức cổ xúy việc thực hiện pháp trị nghiêm ngặt, đến nỗi rất mất nhân tâm, chuốc lấy sự phản đối. Lịch sử cho chúng ta biết, lúc Vệ Ưởng soạn xong tân pháp, trước tiên muốn tỏ ra cho mọi người biết là sẽ thực thi nó. Vì thế ông dựng một cây gỗ ở cổng phía nam kinh thành, sau đó ra lệnh: Ai mang cây gỗ

(194) "Kim" là đơn vị đo trọng lượng thời cổ. *Mạnh Tử, Công Tôn Sửu hạ* "Qua Tống, lấy mười dật đưa cho". Triệu Kỳ chú "Ngày xưa lấy một dật làm một kim, một kim là hai mươi bốn lượng". Lại có thuyết nói một kim là hai mươi lượng. *Quốc ngữ, Lỗ ngữ nhị* "Vàng ròng bốn mươi dật". Vi Chiêu chú "Hai mươi lượng là một dật" – người dịch.

này qua cổng phía bắc, thì sẽ được thưởng mười kim [194] vàng ròng. Mệnh lệnh ấy bất hợp lý rõ ràng như thế, khiến mọi người không sao hiểu nổi. Chính quyền liên tục tăng số tiền thưởng, sau cùng có một người lỗ mãng mang cây gỗ đi thì được thưởng. Điều đó tỏ rõ là sự công bố mà người điếc cũng nghe thấy về việc chính quyền quyết tâm thực hành tân pháp đã đạt được hiệu quả dự liệu: tân pháp một sớm được công bố, lập tức được tuân thủ. Vì tân pháp nghiêm khắc nên bị rất nhiều người oán hờn, Vệ Ưởng trừng phạt Thái tử vô tình phạm pháp, vì thế dẹp yên được sự náo động. Từ đó trở đi, Vệ Ưởng tiến hành tân pháp rất thuận lợi.

Nhưng nhà tư tưởng nhấn mạnh sự khó thi hành của học thuyết hiệu quả thực tế là Hàn Phi. Lý luận của ông còn đi xa hơn chủ trương thực hành pháp trị. Xem ra từ thời Lão Tử trở đi, các nhà tư tưởng chính trị ở Trung Quốc thời cổ đều hoặc nhiều hoặc ít chịu ảnh hưởng lý luận nhiệt tâm cổ xúy chủ trương "vô vi nhi trị" của Lão Tử. *Luận ngữ* của Khổng Tử không chỉ một lần nhắc tới lý tưởng này. Kẻ thống trị lý tưởng của ông là "Như sao Bắc đẩu ở tại chỗ mà các sao khác đều chầu về" [195], điều này ăn khớp với sự thống trị vô vi nhi trị lý tưởng. Thậm chí kẻ bảo vệ pháp lệnh cũng không từ bỏ lý tưởng "vô vi". Họ hiểu bắt đầu từ vô vi thì không thể đạt tới chỗ vô vi nhi trị. Cho nên trước hết họ tìm cách hoàn thành một chế độ pháp trị, một sớm chế độ pháp trị đã hoàn thành thì có thể hy vọng nó tự động liên tục vận hành vì sự trị

[195] *Luận ngữ, Vi chính*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 1, tr. 20.

an lâu dài trong quốc gia. Dường như họ muốn dùng phương pháp ấy để thực hiện lý tưởng vô vi nhi trị, điều đó có thể thấy được qua một lối nói quen thuộc "Khiến danh tự chính, khiến việc tự định" [196] hay "Chính tên gọi bỏ cái giả, việc thành như hóa" [197] hoặc "Tên gọi đúng phép đầy đủ, thì thánh nhân vô sự" [198]. Lý tưởng chung của những người ủng hộ pháp trị là lấy pháp trị làm cách thức để đạt tới cục diện "Pháp luật lập ra mà không dùng tới, hình phạt đặt ra mà không cần tới" [199].

Rất dễ thấy rằng, khái niệm pháp trị mức độ ấy sẽ dẫn tới chủ nghĩa bảo thủ. Điều đó cũng nguy hiểm như quan niệm chế độ hóa của Khổng Tử. Lý luận của Hàn Phi đặc biệt có giá trị là ở chỗ nó phản đối quan niệm mức độ ấy. Từ nửa sau thế kỷ IV trước công nguyên trở đi, quan niệm tiến hóa luận từng ảnh hưởng lâu dài tới tư tưởng của thời đại đã đem lại cho Hàn Phi một sự cổ vũ lớn lao. Trong *Ngũ đố thiên* vô cùng lý thú, Hàn Phi thuật lại lịch sử tiến hóa của loài người, qua một số giai

[196] *Thi Tử*, xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 117 – người dịch.

[197] *Thi Tử*, xem Uông Điện Cơ, *Trung Quốc la tập tư tưởng sử liệu phân tích*, tập 1, tr. 119. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 373 – người dịch.

[198] *Quản Tử, Bạch tâm*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 224. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 373 – người dịch.

[199] *Quản Tử, Cấm tàng*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 290. Xem thêm Hồ Thích, *Trung Quốc triết học sử đại cương*, quyển thượng, tr. 373 – người dịch.

đoạn như "Đời thượng cổ", loài người thủy chung phải đối phó với dã thú và điều kiện tự nhiên khắc nghiệt, "Đời trung cổ", người sáng lập ra nhà Hạ không thể không chiến đấu để đối phó với nạn lụt lội, "Đời cận cổ", cách mạng võ trang khiến vương triều hưng phế. Ông chỉ ra rằng mỗi giai đoạn phát triển trong quá khứ đều đã hoàn thành công việc cần thiết nhất cho đời sống trong thời kỳ ấy, người đời sau nếu trở lại bắt chước lời lẽ việc làm thô hào của thời trước là ngu xuẩn, nếu tổ tiên chúng ta sống lại chính mắt nhìn thấy cảnh tượng ấy, chắc chắn sẽ chê cười chúng ta. Hàn Phi nói "Cho nên thánh nhân không cần theo lối cổ, không theo phép thường. Bàn việc trên đời, nhân đó đặt phép"(200). Ông nói "Thời đổi ắt việc đổi, việc đổi thì phép biến"(201). Quả thật vì ông tin tưởng quan niệm tiến hóa, nên không thể chấp nhận chủ nghĩa pháp trị mức độ(202). Ông nói "Trị dân không có phép

(200) Hàn Phi cũng có một cách lý luận dùng kinh tế học để giải thích lịch sử vô cùng thú vị. Ông cho rằng điều nguy hiểm nhất của xã hội là nhân khẩu quá thừa và sự hạn chế trong việc cung ứng lương thực. Giống như Malthus (nguyên bản là Mã nhĩ tát tư, tức Thomas Robert Malthus (1766 – 1834), nhà kinh tế học người Anh) nói, tỷ lệ gia tăng nhân khẩu là gấp bao nhiêu lần (*Hàn Phi Tử, Ngũ đố*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 339 – người dịch).

(201) *Hàn Phi Tử, Ngũ đố*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 341 – người dịch.

(202) Trong mấy chương ấy của *Hàn Phi Tử* đều có thể nhận ra quan điểm này. Nhưng tôi cho rằng chúng rất có thể là do người sau thêm vào. Vì chúng không những có phong cách khác hẳn, mà còn có sự khác biệt về quan điểm nội dung so với mấy chương hay nhất trong sách.

thường, chỉ có việc trị là làm phép. Phép theo thời chuyển, thì trị. Trị hợp với đời, thì có công... Thời thế thay đổi mà việc trị không thay đổi thì sẽ rối loạn" [203].

Cho nên kiểm nghiệm về pháp thì phải xem nó có thích hợp với nhu cầu thực tế của thời đại hay không. Đó là phương pháp thực nghiệm của Hàn Phi. Điều đó không giới hạn trong phạm vi pháp. "Phàm lời nói việc làm, phải lấy hiệu quả làm chuẩn. Phàm mũi tên sắc bén mà đem bắn bậy, thì chưa chắc không trúng cái lông mùa thu. Nhưng không thể nói người bắn giỏi thì không có phép thường. Đặt cái đích năm tấc, đứng cách ra mười bước, không phải là Hậu Nghệ, Bàng Mông thì không thể nhất định sẽ bắn trúng, đó là nhờ có phép thường... Nay nghe lời nói xem việc làm mà không lấy hiệu quả làm chuẩn, thì nói tuy rất hay, làm tuy rất quyết, nhưng cũng là bắn bừa" [204]. Hàn Phi thông qua hệ thống thiên chương chính xác mà ông viết ra nói trên không hề mỏi mệt nói rõ và nhấn mạnh phương pháp ấy. Ông nói "Mọi người đều ngủ thì không biết ai mù. Tất cả đều im thì không biết ai câm. Đánh thức bảo nhìn, hỏi han bảo đáp, thì biết rõ người mù người câm... Bậc minh chủ nghe lời nói, ắt đòi hỏi công dụng, nhìn việc làm, ắt xem xét công lao" [205].

[203] *Hàn Phi Tử, Tâm độ*, xem *Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 366 – người dịch.

[204] Xem thêm *Hàn Phi Tử, Ngoại trữ thuyết thượng hạ, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 201. *Hàn Phi Tử, Đồng biện, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 301-302 – người dịch

[205] *Hàn Phi Tử, Lục phản, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 324 - người dịch.

Học thuyết ấy của Hàn Phi có ảnh hưởng sâu xa. Đúng như chúng ta đã chỉ ra, trước tiên, học thuyết của Hàn Phi đã khiến cho pháp trị trở thành công cụ hiện hành, tiến bộ có hiệu quả trong việc điều chỉnh xã hội và hoàn cảnh chính trị. Thứ hai, học thuyết của Hàn Phi cự tuyệt chủ trương "pháp tiên vương" bảo thủ, phản động, không lưu ý rằng đời sống thời "tiên vương" căn bản là khác với đời sống của chúng ta[206], vả lại cũng vì chính sách mà phái bảo thủ ủng hộ không tìm được chứng cứ lịch sử để chứng minh tính chân thực của chúng. "Không xem xét mà cho rằng nhất định phải như thế là ngu ngốc. Không thể cho rằng nhất định phải như thế mà theo là viễn vông. Cho nên cứ cho rằng theo tiên vương thì nhất định sẽ thành Nghiêu Thuấn, không ngu ngốc thì viễn vông" [207]. Như chúng ta đã thấy, quan điểm này là quay lại lý luận dùng việc "pháp hậu vương" thay cho việc "pháp tiên vương" mà Tuân Tử đề xướng, lý do là vì quá khứ xa xôi chỉ có thể cung cấp cho chúng ta ít nhiều chứng cứ để nghiên cứu rõ ràng về trước tác và chính sách của các thời đại ấy mà thôi.

Nhưng phương pháp coi trọng hiệu quả thực tế của Hàn Phi bắt nguồn từ nhân tính luận mà Tuân Tử chủ trì và chủ nghĩa ứng dụng của Mặc Tử lại bao hàm nguyên nhân sa sút của thời đại rực rỡ nhất trong triết học Trung Quốc. Như tôi đã nói đi nói lại trên kia, nguyên nhân này là sự giải thích quá hạn hẹp về thực dụng hay công dụng

[206] Xem thêm *Hàn Phi Tử, Ngũ đố, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 339 - người dịch.

[207] *Hàn Phi Tử, Hiển học, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 351 - người dịch.

thực tế. Hàn Phi cũng như Tuân Tử, thậm chí cũng như Mặc Tử, đều không thể chịu được hay nhịn được tinh thần nào đó không có hiệu quả thực tế trực tiếp. Tinh thần ấy của Hàn Phi thể hiện qua lời lẽ rất thẳng thắn của ông dưới đây. Ông nói:

"Nên việc không thể dung nhau, thì không cùng đứng. Kẻ giết giặc được thưởng, mà đề cao nết từ huệ, kẻ chiếm thành được tước lộc, mà tin theo thuyết kiêm ái... Gươm sắc giáp bền để phòng nạn, mà thích lời văn hoa của kẻ tấn thân, làm giàu cho nước bằng nghề nông, chống lại quân địch nhờ sĩ tốt, mà quý kẻ sĩ văn học, coi thường dân đen kính trên sợ phép mà dung dưỡng bọn du hiệp mưu lợi riêng. Nếu làm như thế thì không thể làm cho nước yên ổn hùng mạnh được... Lúc nước yên thì dung dưỡng nho hiệp, khi nạn tới thì dùng sức sĩ tốt, cái có lợi không phải là cái được dùng, cái được dùng không phải là cái có lợi. Cho nên kẻ làm lụng bớt làm việc, mà kẻ du học ngày càng nhiều, đời loạn là vì thế... Cái gọi là trí, là lời nói vi diệu. Lời nói vi diệu thì bậc thượng trí cũng khó mà biết được... Nên kẻ tấm cám không đủ no thì không cần tới thịt béo, kẻ áo quần không lành lặn thì không chờ có gấm thêu. Việc trị nước ngày nay, chuyện trong dân gian, đàn ông đàn bà đều biết rõ thì không làm, mà hâm mộ lời nói của bậc thượng trí, trái hẳn với việc trị nước. Nên lời nói vi diệu không phải là cái dân cần" [208].

Lý luận mà Hàn Phi đề ra ấy không phải không có đạo lý. Lời nghị luận của Hàn Phi là nói với tổ quốc của ông – nước Hàn. Lúc ấy nước Hàn đã rơi xuống chỗ suy yếu, dưới

[208] Xem *Hàn Phi Tử, Ngũ đố, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 345 -346 - người dịch.

sự chi phối vũ lực của nước Tần, cơ hồ năm nào cũng chịu nỗi nhục mất đất thua trận. Nước ông rất cần thiết các thiên tài quân sự và nhà chính trị có kinh nghiệm phong phú. Học thuật vẫn chưa thể biểu hiện ra là nhân tố không thể thiếu trong hiệu năng quân đội và hạnh phúc xã hội. Đủ thấy lời lẽ của ông quả thật xuất phát từ một nhà chính trị yêu nước muốn đất nước tránh khỏi sự nhục nhã và bị hủy diệt. Không may là tổ quốc của ông không hề đếm xỉa tới lời khuyến cáo ngay thẳng về việc điều hòa cho nhất trí và đề cao hiệu năng của ông. Nhưng giống như một sự mỉa mai của số mệnh, kẻ thù của nước ông – vua nước Tần, về sau trở thành hoàng đế đầu tiên của nhà Tần, lại rất nhiệt thành đọc trước tác của ông. Chính sách trị nước mà Hàn Phi nghĩ ra cho đất nước đã suy yếu và ngày càng suy sụp trong thực tế lại được thực hành bởi vị hoàng đế đầu tiên và viên Thừa tướng tàn khốc Lý Tư để xây dựng vương triều mới. Lý Tư là bạn học với Hàn Phi, theo học với Tuân Tử cùng một lúc. Lý Tư và Tần Thủy hoàng say sưa với thành công không tiền khoáng hậu của họ, lại không thể buông tha cho tinh thần phê bình rất tự nhiên của một thời đại phong phú về tư tưởng, họ lấy học thuyết Hàn Phi, tức câu "Việc trị nước ngày nay, chuyện trong dân gian, đàn ông đàn bà đều biết rõ thì không làm, mà hâm mộ lời nói của bậc thượng trí, trái hẳn với việc trị nước" [(209)], và "Nên lời nói vi diệu không phải là cái dân cần" [(210)] của ông, ra sức thi hành. Điều đó đã dẫn tới việc "Đốt sách chôn nhà nho" năm 213 trước công nguyên.

[(209)] [(210)] Xem *Hàn Phi Tử, Ngũ đố, Chư tử tập thành*, quyển 5, tr. 345 - 346 - người dịch.

Lời kết thúc

Tôi dùng một số câu trong *Tần Thủy hoàng bản kỷ*, quyển 6, *Sử ký* của Tư Mã Thiên để làm lời kết thúc ngắn gọn cho quyển *Lịch sử logic học thời Tiên Tần* của tôi.

"Năm thứ 34 (213 trước công nguyên)... Thủy hoàng đặt tiệc rượu ở cung Hàm Dương, bảy mươi bác sĩ tới chúc thọ... Bác sĩ Thuần Vu Việt người Tề nói "Thần nghe nhà Ân và nhà Chu làm vua hơn nghìn năm, phong cho con em và công thần để giúp đỡ mình. Nay bệ hạ có thiên hạ nhưng con em vẫn là kẻ thất phu [211], nếu có bề tôi như Điền Thường hay lục khanh mà không ai giúp đỡ, làm sao có thể cứu lẫn nhau được. Việc không theo người xưa mà có thể lâu dài là điều chưa hề nghe nói...".

Thủy hoàng sai các quan bàn.

Thừa tướng Lý Tư nói "Ngũ đế không lặp nhau, Tam đại không nối nhau, đều có cách trị nước riêng, đó không phải là chống nhau, mà vì thời thế đã thay đổi... Vả lại lời Thuần

[211] Thủy hoàng mới lên ngôi, chia thiên hạ làm ba mươi sáu quận, lại phế bỏ các quý tộc có đất phong, từ đó kết thúc chế độ phong kiến phân phong

Vu Việt nói về việc của thời Tam đại, sao có thể đủ làm khuôn phép? Trước đây, các nước chư hầu tranh nhau, hậu đãi để đón mời những kẻ du thuyết. Nay thiên hạ đã định, pháp lệnh đều từ một nơi ban ra, trăm họ thì ra sức làm ruộng làm thợ, kẻ sĩ thì học tập pháp lệnh điều cấm. Nay các người học không tôn nay mà học xưa, cho là thời nay làm sai, mê hoặc dân đen. Thần Tư là thừa tướng xin liều chết nói: Ngày xưa thiên hạ phân tán rối loạn, không thể dùng một cách mà trị, nên các chư hầu cùng dấy lên, đều nói chuyện xưa làm hại nay, trau chuốt lời nói suông mà làm loạn việc thực, mọi người đều lấy cái học riêng của mình chê bai điều người trên làm. Nay Hoàng đế có cả thiên hạ, phân trắng đen mà định ngôi tôn. Những kẻ theo cái học riêng của mình lại dạy cái học không theo khuôn phép, nghe lệnh ban xuống thì đều theo cái học riêng của mình mà bàn tán, vào thì chê bai trong lòng, ra thì bàn bạc ngoài đường, chê vua để lấy tiếng, khác người để tỏ ra cao, dẫn đầu người dưới đơm đặt phỉ báng. Nếu như thế mà không cấm, thì ở trên uy thế của nhà vua sẽ giảm sút, ở dưới các bè đảng sẽ nổi lên, nên cấm là hơn. Thần xin đốt tất cả các sách sử, trừ sách sử của nhà Tần. Trừ những người làm bác sĩ, ai cất giấu *Kinh Thư, Kinh Thi* và sách vở của bách gia thì đều đem tới các quan thú, quan úy mà đốt đi, hai người dám bàn về *Kinh Thi*, *Kinh Thư* thì chém giữa chợ, lấy xưa chê nay thì giết cả họ. Quan lại biết mà không tố cáo thì cũng bị tội. Sau khi lệnh ban ra ba mươi ngày vẫn không đốt sách thì thích chữ vào mặt đi thú xây dựng và canh giữ Trường thành. Những sách không bị bỏ là sách thuốc, sách bói, sách trồng cây. Ai muốn học pháp luật thì thờ quan lại làm thầy".

Lời chế ban ra nói "Được".



LỊCH SỬ LOGIC HỌC
thời tiện Tần

PHÁT HÀNH TẠI:



nhà sách QUỲNH MAI
484 NGUYỄN THỊ MINH KHAI - Q.
ĐT: 8304393-8888183 *FAX: 84.
Email: saigonbook@hcm.f



Giá 25.000đ